



Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus

Von
Lic. Wilhelm Roepp

5. Tausend.

VIII. Serie 7. Heft

Biblische Zeit- und Streitfragen
zur Aufklärung der Gebildeten.

Herausgegeben von
D. **Friedrich Kropatschek**,
Professor in Breslau-Carlowitz.

1913.

Verlag von Edwin Runge in Berlin-Lichterfelde.

5



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

ne 8
ft 7

✓
Biblische Zeit- und Streitfragen.

Herausgegeben von
Prof. D. Kropatschek.

Mystik,
Mystik,
Gotteserlebnis
Gotteserlebnis
und Protestantismus
und Protestantismus.

Von

Koepp

Lic. Wilhelm Koepp

Pfarrer in Strenz-Naundorf bei Belleben

3. Tausend.



1913.

Verlag von Edwin Runge in Berlin-Lichterfelde.

A2475

BR
55
24
Reihe 8.
Heft 7

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Inhalt.

	Seite
1. Vielerlei Mystik in Geschichte, Gegenwart und Bibel.	6
2. Herauslösung aus Pantheismus und Askese.	13
3. Die mystische Sonderreligion	19
4. Der mystische Grundzug aller Religion	35
5. Die Stellung des Protestantischen Christentums	44

— Alle Rechte vorbehalten. —

Die heutige Zeit ist auf der Suche nach neuer Frömmigkeit. Immer deutlicher und lauter reden davon ringsum allerhand Stimmen. Man weiß wieder von dem Geheimnis des Lebens. Man weiß von dem Gefühl für die Unendlichkeit, von der welttiefen Versenkung in den Kern der Dinge, von der Fähigkeit zu kosmischem Bewußtsein und zur Unbewußtheit; von der Sehnsucht nach Lebenserhöhung, von einem neuen großen Ethos, von dem im Herzen verborgenen Leben, von der Gewalt der Erinnerung. Man ist des alleinigen Materialismus müde. Mit neuem Aufmerken schauen die Menschen nach jenen Dingen, die ihnen innere Freiheit und Frieden zu bringen verheißen.

Da gewinnt auch wieder eine Größe neues Leben, von der 15—20 Jahre lang fast niemand mehr sprach. Sie ist aber so recht geschaffen für diese modernen Strömungen und Sehnsüchte. Uralt ist sie, geheimnisdunkel, von verborgenem Wesen und mit vielen Schleiern umhüllt, in mannigfaltigen Gestalten wechselnd und entgleitend. Dazu ist sie oft von einer wunderbaren, tiefen, schroffen Innerlichkeit, oft eingezogen und scheu, von leiser, eindringlicher, eintöniger Stimme, und oft von narzotischem Duft. So spricht sie überall aus dem dünnen Erdreich, wo Religionen alt werden und erstarren und Sehnsucht nach neuer Frömmigkeit empordrängt. So lockt und fängt sie die Menschen, die für sie disponiert sind, und zieht sie mit seltsam anziehender Gewalt in ihren Bann oft mitten heraus aus dem Strudel wirren, weltlichen, glänzenden, hastenden Lebens, und hält sie gefangen. Schon ihr Name verrät ihre Art. Sie läßt jeden Jünger „die Augen schließen“. Sie heißt die *Mystik*.

Aus alten Schächten quillt Mystik heute wieder empor ans Licht. Neudrucke und Liebhaberausgaben älterer

Mystiker, besonders derer des Mittelalters, werden mit Erfolg veranstaltet.

Aber auch von neuem wird sie in verhältnismäßig ursprünglichem Erleben und Empfinden geboren.

„Unter den Dingen im Grunde
Liegt alles Unbekannte.“

Das ist die Stimmung, mit der z. B. eine neue literarisch-geistige Richtung in Groß-Berlin, die sogenannte Charon-Bewegung, eine Renaissance des modernen geistigen Lebens, ein neues Ethos usw. erstreben will. In einem Essay über ihren Führer Otto zur Linde finden sich neben anderen die folgenden Sätze: Da ist bei ihm „immer wieder die Aufforderung, in seinen reinsten und tiefsten Schacht, zu seiner Ur- und Ewig-Menschlichkeit hinabzusteigen; in die Stille der Seele (die wir ja wohl haben, auch wenn sie ein Muskel wäre!), in das Schweigen der Welt, in die Sphäre Jenseits, durch sein Ich hindurch zu seinem größeren Ich“. Und weiter: „Wie mache ich das deutlich? Wenn man ganz in sich zusammengeschrumpft ist, auf alles Äußere verzichtet hat, vielleicht die Augen geschlossen hat, gestorben ist, gar nicht mehr da ist, dann tut sich das große ungeheure Auge auf, das die ganze Welt mit eins umfassen und überschauen kann. Das Ego ist es, das unser Seelenauge trübt. Durch das Ego ganz hindurch, bis es verschwunden ist: dann steht die Welt deutlich da als großes Objekt, und das Subjekt ist darin ertrunken.“ Das ist gewiß echteste, ausgesprochenste Mystik, und das an einer ganz modernen Stelle unserer Zeit.

So wird die Zeit in ihrem Suchen nach neuer Frömmigkeit wieder hingezogen zu dem dunkelglänzenden Feuer der Mystik.

Das wirft seine Wellen und zieht seine Kreise auch in unserer christlich-protestantischen Theologie. Teils läßt man sich da unbewußt von der Zeitströmung mittragen. Teils will man ihr auch bewußt entgegenkommen. Und so wird heute überall Mystisches und Mystik am Christentum gefunden und betont und herausgekehrt. Von dem großen Christusmystiker Paulus, von der eigenartigen Mystik des Johannesevangeliums, von der Einwirkung der hellenistischen Mysterien-Religionen auf das werdende Christentum wird vielfältig und nicht nur von

religionsgeschichtlicher Seite aus geredet. Gern geht man diesen Gedanken nach und erfreut sich an mancherlei Gefühlsmystik des Urchristentums, die sich nicht in abstrakte Formeln einfangen lasse. Und so soll auch für die Gegenwart das das Mittel zur Gesundung der modernen protestantischen Religiosität sein, daß die christliche Lehre wieder mit dem Feuer durchglüht werde, das Gott selbst in den Mystikern entfachte. Es gibt keine reine undorbene Religion, der nicht irgend ein Element von Mystik zu Grund liegt, das ihr erst ihre Süßigkeit und ihre Schöne gibt. Darum muß Mystik auch jetzt wieder Kern und Krone unserer Frömmigkeit werden und sein. Freilich redet man nicht gleich aller und jeder Mystik das Wort. Bald so, bald so versucht man sich abzugrenzen. Aber irgendwie soll doch eine gute, gesunde Mystik etwas von der aufsteigenden Welle moderner Frömmigkeitssehnsucht herüberleiten in die niedrig stehenden Teiche der kirchlichen Frömmigkeit.

In den letzten Sätzen sind schon die Probleme, die dabei alsbald hochkommen, angedeutet. Es ist erstens die Frage, was nun eigentlich alles als Mystik gelten soll, wie man diese geheimnisvolle Größe genauer sehen, vielleicht auch Unterschiede und verschiedene Arten herauserkennen könne. Und es ist zweitens die Frage: Wie soll sich nun das protestantische Christentum dazu stellen? Ist es gut, wenn man die Mystik so unbesehen mit offenen Händen und weiten Türen aufnimmt? Soll man nicht lieber wenigstens Unterschiede machen? Oder soll man gar trotz aller modernen Strömungen doch ganz ablehnen, wie die meisten aus der älteren Theologen-Generation, und in der Mystik die prononzierte Form der katholischen Frömmigkeit und den Ruin des Protestantismus finden?

Die wissenschaftlich-theologische Bearbeitung dieser an sich ja alten Probleme hat in den letzten Jahren schon mit neuer Kraft eingesetzt. Zumal drei Arbeiten sind zu nennen: Siedel, Die Mystik Taulers, Leipzig 1911; vom Verfasser dieser Skizze: Johann Urndt, eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, Berlin 1912; Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion, Göttingen 1912. Außerdem sei als vorzügliche, doch nicht eigentlich kritische geschichtliche Einführung genannt E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908; von den älteren Schriften Reischle, Ein Wort zur Kon-

troverse über die Mystik, 1886; endlich die beiden katholischen Handbücher von Zahn, Einführung in die christliche Mystik, 1908, und von Poulain, Die Fülle der Gnaden, 1910.

Den beiden Fragen: Was ist denn eigentlich Mystik? und: Wie steht es um die Mystik im lutherisch-protestantischen Christentum? will auch die vorliegende kleine Studie auf ihre Weise, in aller Kürze und Einfachheit der Linienführung, ohne Seitenblicke und ohne Polemik nachgehen.

1.

Was ist Mystik? Unendlich viel ist Mystik! Wir tun zunächst einen schnellen Gang durch die bunte Welt ihrer geschichtlichen Erscheinungen, indem wir wahllos bald diese, bald jene einen Augenblick vor uns aufleuchten lassen.

Mystik haben wir hin und her in unseren Gesangbüchern, zumal in den Liedern von Tersteegen:

Luft, die alles füllet,
drin wir immer schweben,
aller Dinge Grund und Leben!
Meer ohn Grund und Ende,
Wunder aller Wunder,
ich senk mich in dich hinunter!
Ich in dir, du in mir!
Laß mich ganz verschwinden,
dich nur sehn und finden!

Allgenugsam Wesen,
das ich hab erlesen
mir zum höchsten Gut,
Du vergnügst alleine
völlig, innig, reine
Geist und Seel und Mut!
Wer dich hat,
ist still und satt!
Wer dir kann im Geist anhangen,
darf nichts mehr verlangen!

Mystik sind allerhand Visionen, wie die folgende der Nonne Marina von Eskobar († 1663): Plötzlich war ich in das himmlische Jerusalem versetzt. Da sah ich, wie die Engel mit einer wunderbaren Schnelligkeit und Geschicklichkeit die Tafel bereiteten. Sie waren zierlicher und

glänzender als alles, was man sich vorstellen kann. Auf eine geistige und geheimnißvolle Art sah ich, daß Gott selbst die in diesem Gastmahl gebotene Speise war . . .

Myistik übt der indische Brahmane und der buddhistische Mönch. Er konzentriert sein Denken, um eben dies Denken und all seine Sinnesorgane zu hemmen und zu unterbinden. Er sitzt auf seinem Sitz mit untergeschlagenen Beinen, hält Rumpf und Kopf und Hals unbeweglich, und blickt auf seine Nasenspitze. Und indem er sich immer mehr in dieser Weise übt, erlangt er das völlige Glück, die Vereinigung mit dem Brahman, mit dem letzten Überseienden, mit der Sphäre der Indifferenz aller Welt, mit dem Nie-Wo; erreicht der Buddhist auf die gleiche Weise das Nirwana, das Verlöschen, das Aufgehen in das Nichts.

Myistik zeigen uns die antiken Mysterien, von denen unsere geheimnißdunkle Größe ihren Namen erhielt. Da meinte man mit der Gottheit zusammenzukommen nach der Art einer geschlechtlichen Vereinigung, oder durch den Genuß des vergotteten Opferstiers. Je später, desto mehr wurde alles ganz ins Innere verlegt und alles Äußere zum Symbol. Da war bei den geheimen Gottesdiensten im Kreise der Eingeweihten alles Ahnung, Gefühl, Stimmung, Empfinden. An den Riten der Wiedergeburtsmysterien, an den Bildern von der Himmelswanderung des Mysten, von der Überkleidung mit den himmlischen Gewändern entzündete sich die höchste Gotteschau und die höchste Erkennung, und es leuchtete wie eine dunkle Flamme im Hintergrunde das letzte Ziel: die Einswerdung. — Unter derselben symbolischen Myistik der keltischen Feier erschauert noch heute in der weihrauchdurchzogenen Dämmerung der griechisch-katholischen Kirchen die Seele, wenn sie auf der Höhe des symbolischen Dramas vorn am Altar die in Christum, unseren Gott verwandelten Abendmahlselemente genießt.

Myistik heißt der demütige und bittere Weg der Nachahmung Christi, wie ihn Thomas a Kempis lehrt: O, daß du würdig wärest, etwas um des Namen Jesu willen zu leiden! Welch ein Ruhm würde dir daraus entspringen! Welche Freude würdest du dadurch allen Seligen werden! Und wie würdest du auch deinen Nächsten erbauen! Sei gewiß, daß du nur sterbend leben kannst! Und je mehr jeder sich selber stirbt, desto mehr

beginnt er Gott zu leben! Niemand ist geschickt, das Himmlische zu fassen, der sich nicht willig finden läßt, um Christi willen Widerwärtigkeiten zu leiden.

Mystik übt der neuplatonische Weise aus den ersten Jahrhunderten nach Christo, der die Gedanken der ganzen antiken Welt zu Ende denkt. Aller Erkenntnis Ende will er haben, zu der höchsten Einheit der Welt und des Lebens emporsteigen. Aber er kann aus der Mannigfaltigkeit der Endlichkeit nicht heraus. Da bleibt ihm nichts als die Sehnsucht und der Gros. Und Sehnsucht und Liebe entzünden sich zur Flamme der Ekstase. Die überspringt alle Einzeldinge hinein in den Urgrund, alle Gegensätze hinein in das Gegensatzlose. Alles Verworrene und Mannigfaltige verschwindet; die Seele geht zurück in ihre letzte Einfachheit; und dort, hinter allem Bewußtsein im Unbewußten, rührt sie an das unergründliche, einfache, letzte Sein aller Welt. Da geschieht im innersten Seelengrunde zur seligsten Stunde, nur einige Male im Menschenleben, die unmittelbare, alle Mittel überspringende Berührung, die Vereinigung mit dem letzten und höchsten Gute, die Vereinigung mit Gott.

Und wieder ganz andere Mystik ist der süße Jubelus Bernhards von Clairbeaur vom allerfüßesten Namen Jesu:

Jesu, dein süß Gedächtnis macht,
daß mir das Herz vor Freuden lacht!
Da ist kein Seim und nichts der Art
so süß wie deine Gegenwart! —
Wer deiner Liebe trunken ist,
der, Jesu, weiß wie süß du bist!
Wie glücklich ist, der dich erfährt!
Des Herz hat mehr, als es begehrt!
Das Herzen dann, das Küssen dein!
Was ist hiegegen Honigseim?
Und dann der selige Verband! —
Ach, nur zu kurz hält er hier Stand!

Mystik zeigt uns der allzeit mit Willen und Herzen orthodoxe Lutheraner Johann Arndt. Der wahrhaftige Weg ist der wahre, lebendige Glaube. Derselbe hängt allein Christo an und gründet sich allein auf ihn. . . . Doch ist noch eines von ihm hoch zu merken! Dieser Glaube machet und wirkt den rechten Herzenssabbath, in welchem inwendigen Sabbath sich Gott offenbaret.

Wenn das Herz stille ist, wenn alle Sinne hineingelehrt, zur Ruhe gebracht und in Gott gesammelt sind; wenn die Seele also entblößt ist von allen vernünftigen, sinnlichen, kreatürlichen Dingen, die Gott nicht selbst ist: so kommt man in den Grund, da man Gott lauter findet mit seinem Licht und Wesen . . . Da schaut die erleuchtete Seele im Geist die Herrlichkeit Gottes.

Von Mystik weiß auch der persische Sufi, wenn er alle äußeren Gebräuche seiner mohammedanischen Religion verachtet und in das Weinhaus geht und im Rausche dieser vergehenden Welt zu vergeffen und zu entrinnen sucht. Weinesstrunken und willenlos will er sich in die Gottheit verlieren:

Weinhaus ist die ganze Welt,
Jedes Ding ein Becher.
Unser „Freund“ (Gott) den Becher hält,
Und wir sind die Zecher.

Mystik, primitive Mystik werden auch die Vorgänge beim Opferfeste der tieffstehenden Naturvölker genannt. Die Geister zu beschwören, beginnt der Zauberpriester zu tanzen. Und nach langen Stunden wilden Tanzes nimmt er in der Ekstase die Gottheit, den Dämon in sich auf. Nun ist er mit magischer Kraft erfüllt. Nun ist er zu einem anderen Wesen geworden. Nun kann er heilen und fluchen und Zauberbann sprechen. Denn der Dämon ist in ihm.

Und wieder Mystik, höchstentwickelte Mystik ist es, was der mittelalterliche Gottesfreund Suso nach all seiner Jesusminne und zuletzt schildert als den endlichen, völligen Übergang in die Gottheit: In der finsternen Weislosigkeit Gottes vergeht alle Mannigfaltigkeit. Und der Geist verliert seine Selbstheit. Er vergeht nach seiner Selbstwirksamkeit. Und das ist das höchste Ziel, und das endlose Wo, in dem da endet aller Geister Geistigkeit; hierin allzeit sich verloren haben ist ewige Seligkeit. Diese bloße Einigkeit ist eine dunkle Stillheit und eine süße Müßigkeit, die niemand verstehen kann als der, in den da leuchtet die Einigkeit mit ihrer Selbstheit.

So mannigfaltig und so bunt ist die Welt der Mystik. Aberall, wo die Seele etwas Geheimnisvolles, Innerliches, mit Worten nicht Aussagbares erlebt, wo sie auf unbekannten Wegen dem ewig Normalen und dem nuch-

tern=hellen Gleichmaß gewöhnlichen menschlichen Lebens entflieht, da tut sich diese Welt auf. Und immer wieder anderen Zügen scheinen die Augen in dem dämmernden Hellbunkel dieser Welt zu begegnen. —

So ist denn auch im Spiegel der Gegenwart das Bild der Mystik so vieldeutig, so mannigfaltig, so wirr wie nur möglich. Jeden bezaubert sie von einer anderen Seite. Und jedem ist sie eine andere.

Diesen ist sie das geheimnisvolle Aufleben eines anderen, größeren Subjekts im Menschen: die Sphäre des Unterbewußten ist die mystische Sphäre. Jenen ist sie vor allem ein Schoßkind der in den Bildern verzehrender frommer Sehnsucht spielenden Phantasie. Und die dritten preisen ihre tiefsinnigen Spekulationen über das Wesen der Dinge in den seltsamen mittelalterlichen Büchlein mit den tiefen Augen als das beste und als die eigentlich germanische Theologie.

Die einen reden romantisch schwärmend mit Schleiermacher von dem Gefühl für die Unendlichkeit und das Universum, von der Sehnsucht, einzugehen und sich zu verlieren in das Ewige und Unvergängliche. Die anderen kennen neben der Unendlichkeitsmystik noch eine andere höhere Persönlichkeitsmystik, die recht evangelisch in dem Lebendigwerden des Gewissens, in dem Streben nach dem Guten und in der Unterwerfung unter Gottes Willen, oder noch anders in der Seelenstimmung der tiefsten Gottesgemeinschaft und des Gottgetragenseins bestehe. Und wieder andere wollen überhaupt nichts Näheres sagen; denn Mystik ist eben das Geheimnis und das Unausfassbare, all das, was nicht logisch sich ableiten läßt.

Hier betont man, Mystik sei das allgemeine, allen Religionen und Menschen gemeinsame Element der Frömmigkeit, das stets gleiche Gefühls- oder Gemüts-Moment neben den wechselnden Institutionen der geschichtlich werdenden und vergehenden Religionen. Dort weiß man, daß sie nicht nur das allgemeine Gefühl der Einheit mit dem Absoluten sei, sondern noch ein besonderes, unmittelbares, reales Berührtwerden der Seele von Gott, eine reale, geistig wahrnehmbare Vereinigung mit ihm selbst. Und wieder wo anders, im katholischen Lager, weiß man noch genauer auch die Stufen zu nennen: wie der Mensch zuerst durch die „Mächte der Seele“ hineinkommt in das „Gebet der Ruhe“; wie dann die Sinne ein-

schlafen zur „vollen Vereinigung“; wie dann der Gebrauch der Sinne ganz abstirbt in der „übernatürlichen Ekstase“; wie endlich die „geistige Vermählung“, der Zustand der umwandelnden Vergottung über die Seele sich ergießt.

So das Bild in Gegenwart und Geschichte! Alles bestätigt uns: Die Mystik wohnt in einem Lande des Hellsdunkels, an das unsere Augen erst unendlich sich werden gewöhnen müssen. Und wir werden um so größere Mühe haben, als sie uns da auch nicht eindeutig entgegentritt, sondern in immer wechselnden Gestaltungen, deren Einheit uns weit verborgen bleibt. —

Aber wir fragen nun: Wie steht es denn mit Mystik in der Bibel?

Da muß man zunächst wohl sagen, daß strenge, ausgesprochenste, gleichsam im Treibhaus gezogene Mystik der Bibel fremd ist. Das Alte Testament weiß überhaupt nichts dergleichen. Und im Neuen Testament steht es nicht viel anders. Nur ein einziges Mal kommt in ihm der Ausdruck vor, der geläufig war für die Einweihung in die Kulte der griechischen Mysterien. Und da wird er ganz arglos in übertragenem Sinne gebraucht. Phil. 2, 12 sagt Paulus: er sei „eingeweiht“ in jedem Stücke und in allen Lagen: sowohl satt zu sein als zu hungern usw. Auch haben die Mysterien, die Geheimnisse, von deren Offenbarung bei Jesus, bei Paulus und in der Apokalypse die Rede ist, in Stimmung und Haltung gar nichts mit den griechischen Mysterien zu tun; sie sind heils- und endgeschichtliche Größen.

Und doch sind Gegenden und Stellen in der Schrift oder wenigstens im Neuen Testamente, die man leichtlich als Mystik ansprechen möchte. Sie sind auch immer wieder von den christlichen Mystikern aller Zeiten als Kronzeugen aufgeboten worden. Da sind Worte aus Jesu Mund: Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen. . . . So jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein. Da ist Paulus: Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. . . . Ihr seid gestorben; und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. . . . Derselbe Mensch ward entzückt bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies; und hörte un-

ausprechliche Worte, welche kein Mensch aussagen kann. . . . Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir! Da ist Johannes mit seinen Jesusreden: Ich und der Vater sind eins: Ich bin der Weinstock und ihr seid die Reben. . . . Auf daß sie alle eines seien, gleichwie du, Vater in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns eines seien! Und endlich all die Visionen der Offenbarung: ich war im Geiste an des Herrn Tag; und hörte hinter mir eine große Stimme als einer Posaune. . . .

So könnte man noch mancherlei anführen aus dem Neuen Testament, dem mystische Töne wohl einzuwohnen scheinen. Und doch wieder: es kommt da alles auf den Klang an, den man heraus hört, auf die Färbung, die man hineinsieht, auf das Auge, mit dem man schaut. Zumal, wenn man die Stellen in ihrem Zusammenhang liest, dann kann einem fast immer auch wieder alles so nüchtern, so hell und klar erscheinen. Die Worte klingen wohl wie Mystik. Aber die ganze Gegend liegt so gar nicht in dem Dunkel, das die Mystik sonst so sehr liebt.

So kann also auch hier von den Urkunden des Christentums her ganz und gar nichts ausgemacht werden. Es ist geradezu merkwürdig, wie die Bibel in dieser Frage wenigstens zunächst so ganz im Stich läßt. Bald glänzen ihre Sätze hier und da in mystischem Lichte auf. Bald wieder scheint es, als stelle sie sich gänzlich fremd. Es ist auch nicht etwa so, als wäre es nur ein Stück, nur ein Kerngedanke etwa, der immer wieder und wieder in ihr in mystischem Glanze aufschimmerte, so daß man sagen könnte: Dies ist nun die Mystik der Bibel. Höchstens bei der Mystik der johanneischen Schriften könnte man das finden, entsprechend dem ganzen Charakter dieser mit wenigen, kraftvollen, immer wiederholten Strichen arbeitenden Schrift. Aber im Neuen Testament als Ganzem sind es doch reichlich auseinanderliegende Dinge, denen der mystische Schimmer hier und da anfliegt. Man kann ganz und gar nicht von einem einheitlichen, biblischen, und damit urchristlichen und christlichen Typus der Mystik reden. Ja, man weiß nicht, soll man, darf man überhaupt von Mystik in der Bibel reden oder nicht.

So sind wir wieder zurückgeworfen auf unsere alte Stellung. Die weite, dämmerige, mannigfaltig scheinende Welt der Mystik liegt vor uns. Und wir müssen aufs ungewisse unsere Schritte hineinsetzen.

Zunächst gilt es zu sehen, ob wir auch ohne Hand-
 leite irgendwie an einen Kern des dunklen Rätsels, an
 eine wesenhafte Stelle unserer geheimnißvollen Größe
 herankommen.

2.

Da wird es aber zur ersten Notwendigkeit, daß wir
 die Mystik herauslösen aus den Verklammere-
 rungen mit anderen Größen, aus den innigen
 Verbindungen, in die sie sich mit ihrer geheimnißvollen
 Art, sei es notwendig, sei es freiwillig, bald hier, bald da
 einzulassen und zu verfangen pflegt.

Vor allem zwei Größen sind zu nennen, mit denen
 sie nur zu gern Verschmelzungen eingeht. Das sind der
 Pantheismus und die Askese.

Gar oft, zumal in ihren ausgeprägten Formen zeigt
 die Mystik zum P a n t h e i s m u s, zu allen Formen pan-
 theistischer Weltanschauung und Philosophie eine ganz
 auffallende und große Hinneigung.

Mystik kann ja freilich auch schon bei den Vorstellun-
 gen und dem Weltbilde der primitivsten Völker und der
 primitivsten Religionen sich einstellen. Sie kann auch mit
 der thomistischen Hochscholastik der mittelalterlichen und
 der heutigen katholischen Kirche zusammengehen. Sie
 konnte bei der Verehrung irgend eines der Griechengötter
 aufschwärmen, ebenso wie bei der passionierten Jesusliebe
 eines Bernhard von Clairveaux. Sie verbündete sich auch
 mit lutherischer Orthodogie. — Aber wenn man näher
 zusieht, so ist diese große Mannigfaltigkeit zum großen
 Teil doch nur Schein. Auch hier überall knüpft die Mystik
 nur zu gern an vorhandene pantheistische Elemente an,
 oder sie führt dieselben, wie z. B. bei dem Lutheraner
 Joh. Urndt, aus anderen Gegenden ihres Auftretens im
 Verborgenen mit sich. Dort aber erst blühen die Blüten
 der Mystik voll empor, wo sie dem Grunde eines reineren
 oder reinen Pantheismus entsprossen.

So bei den Neuplatonikern. Ihre Philosophie war
 vollendetster Pantheismus. Gott war ihnen nicht nur
 das Eine und das Überseiende, sondern auch das Über-
 fließende, aus dem alles in langen, sanften Rastaden ent-
 quoll, wie der Glanz aus der Sonne ausströmt und ihr

als ein Eigenständiges gegenübersteht. Er ist das All, in dem alles besteht. Denn er ist das Erste und das Gestaltlose, aus dem alle Dinge sich gestalten. Wie aber alles aus ihm kommt, so ist nun auch in allem die Sehnsucht, in diesen Ursprung wieder zurückzufinden. Und am heftigsten leidet unter diesem Begehren die Seele des Menschen, wenn anders sie ihre Sehnsucht recht erfährt. Mit aller Macht will sie wieder zurückgelangen zu ihrem Ursprung und zu dem All-Einen, aus dem Kerker der Materie entrinnen, abstürzen in den tiefen Abgrund der Gottheit. — Wie fein, wie passend setzt da nun an dieser Stelle die Mystik ein! Wie fein, wie passend will sie da nun wirklich im ekstatischen Schauen der Gottheit die Vereinigung mit der Gottheit den Seelen bringen. Sie passen gar wohl zueinander, die Mystik und der Pantheismus.

Deutlich genug kann man das Gleiche auch an den ausgeprägten Formen der deutschen mittelalterlichen Mystik studieren. Sie standen ja alle im pantheistischen Verdacht, von Eckhart an bis hin zur „deutschen Theologie“. Und nicht zu Unrecht. Steht diese ganze so oft als spezifisch germanische Theologie gepriesene Richtung doch überhaupt, wie die neueste Forschung nun wohl endlich endgültig aufgedeckt hat (vgl. Heim, „Gewißheit“, 1911), nur zu sehr unter dem Einfluß neuplatonischer Denktraditionen. Wenn diese mittelalterlichen Leute auf mystische Weise reden (vgl. auch die oben angeführten Verse von Tersteegen, sowie den „Cherubinischen Wandersmann“), dann ist auch ihnen Gott vor allem der Ursprung, zu dem die Seele wieder zurückkehren muß, das Weise- und das Formlose, das unbegreifliche Gebirge des übergöttlichen Wo, das Schweigen und die unbegreifliche Tiefe. Dann sprechen sie von der göttlichen Finsternis, von dem hellen Glanz der göttlichen Dunkelheit, und in noch anderen Bildern eben von jener Sphäre des letzten Seins, in der alles Einzelne und Unterscheidbare untergegangen ist und wieder untergehen will. In der Wüste der Gottheit verschwindet ihnen selbst die christliche trinitarische Unterscheidung in Vater, Sohn und heiliger Geist.

Pantheistisch ist der Hintergrund auch wieder bei der stark ausgeprägten Mystik Indiens. Was ist denn das Brahman, das große Welt-Ich, in das unser Einzel-Ich

aufgehen soll in der mystischen Versenkung wie der Tropfen im Meer? Es ist wieder eben das von allem abgezogene, letzte, allgemeine Sein, das allem Einzelsein, allen Wahn-Illusionen der endlichen Dinge und Wesen zu Grunde liegt, das, woraus Ursprung, Bestand und Untergang der Welt ist: der Geschmack im Wasser, der Glanz in Mond und Sonne, der Wohlgeruch in der Erde, das Licht im Feuer, das Leben in allen Wesen, die Buße in den Büßern, und das Wort „Om“ oder „Dum“ „Ich bin“ in allen Vedaliedern, — jenes Wörtlein übrigens, das heute eine neue kleine mystisch=pantheistische, zugleich auch kommunistische Sekte, die von Berlin aus als die „Armee des Einen“ Propaganda treibt, auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Im Buddhismus allerdings verschwindet dieser Pantheismus der sonstigen indischen Mystik. Aber das kommt aus der Mystik fremden und zugleich sehr deutlichen Motiven. Frei von allen sinnbetörenden Theorien sei der Mönch! Denn diese Theorien dienen nicht zur Weltabkehr, zur Indifferenz, zum wahren Erkennen, zur Erleuchtung, zum Auslöschen und zum Nirwana. Diese Abneigung gegen den Pantheismus ist eine Reaktion gegen das ganze bei den Indern zum Nationallaster gewordene Spekulieren. Deswegen muß denn auch die Methode mystischen Erlebens von ihrem ursprünglichen Mutterboden sich abtrennen lassen. Das ganze Interesse ist so einseitig, so stark praktisch nur das der Erlösung, der Befreiung vom Leiden, daß auch alle Spekulationen als ablenkend, als schädlich für das eine, was not ist, empfunden werden. Darum fehlt der buddhistischen Mystik der spekulative Hauch der Lehre vom Allsein. —

Das bleibt also das Resultat: Wo nicht der menschliche Drang zum Spekulieren aus anderen Motiven her abgeschnitten ist, da läßt sich Mystik, gerade recht ausgesprochene religiöse Mystik immer wieder besonders gern ein in eine innige Verschmelzung mit pantheistischen Weltanschauungen.

Hin und her hat man darum pantheistische Spekulationen, sobald nur der Mensch, sein Wesen und sein Verhalten, in sie miteinbezogen wird, als schon bezeichnend für das Vorhandensein von Mystik angesehen. Nur so kann man z. B. von einer chinesischen Mystik des Taoismus des Laotse reden. Denn die Lehre Laotse's

stellt sich an sich als eine reine Verbindung von Pantheismus und Moral dar.

Aber schon das Beispiel des Buddhismus zeigte uns, daß der Pantheismus doch nicht zum eigentlichen Wesen der Mystik gehören kann. Sie kann auch ganz ohne Pantheismus bestehen. Auch bei der Jesusliebe Bernhards von Clairveaur dürfte selbst eine pantheistische Anknüpfung nicht zu finden sein. So werden wir doch nur sagen dürfen: Die pantheistische Weltanschauung mag wohl so etwas wie natürlicher Mutterboden für Mystik sein. Aber die Mystik, die dann auf diesem Boden wächst, ist doch noch etwas ganz anderes, Selbständiges, Eigenes. Ihr Kern liegt nicht in diesen Spekulationen. Sie ordnet sich wohl besonders gern in den Rahmen solcher pantheistischen Ideen und seltsam tiefsinnigen Gedankenflüge ein, läßt sich in ihren Worten und mit ihren Farben mit besonderer Liebe ausmalen; es besteht eine innige Verwandtschaft zwischen beiden Größen, auf die wir noch später werden zurückkommen müssen. Aber eine unlösliche Einheit sind sie nicht. Der Kern der Mystik liegt nicht in ihrem Pantheismus. Um den Weg zu diesem Kern frei zu bekommen, müssen wir vielmehr den Pantheismus von der Mystik ablösen. —

Der Kern der Mystik liegt auch nicht in der Askese, mit der sie sich ebenfalls so oft, so fast naturnotwendig zu verbinden liebt.

Askese, mannigfaltigste Askese ist fast immer die Präparation starken mystischen Erlebens. Dort, wo die Mystik noch ganz am Boden der primitivsten Religionen klebt, dort wird die Askese wohl ersetzt durch Zauberkünste und rasenden Tanz, durch nervenanpeitschendes Gift und alle Reizmittel epileptischer Ekstasen. Sobald aber die Mystik in höhere Gegenden aufsteigt, sobald wird auch ihre Präparation vom sinnlichen in das ethische Leben des Menschen erhoben. Und diese ethische Präparation ist dann des näheren immer Askese, Askese in allen ihren Formen.

Worauf kommt es selbst dem Lutheraner Johann Arndt an, damit man Gott in seinem Herzen spüren und des höchsten Gutes theilhaftig werden könne? Man muß sich von der Welt abkehren; man muß sein Fleisch töten; man muß sich selbst verleugnen. Man muß die Demüthigkeit der Nachfolge des Herrn haben. Man muß absagen allem, das man hat, und sich selbst hassen, und der Welt

Trost und Freude, Ehre und Herrlichkeit verschmähen! Durch diese wahre Buße, durch Absterben unseres Willens, durch Absagen der Welt und Kreaturen, da werden wir wieder mit Gott vereinigt und kommen zu unserem Ursprung. Soll Gott ein, so muß die Kreatur aus. Und zwar so eng, wie nur möglich, ja ganz einfach mechanisch wird die Aufeinanderfolge und der Zusammenhang von Askese und mystischem Erleben gedacht. Die Natur leidet keine leere Statt. Sie erfüllet alle Dinge mit ihr selbst. Also, wenn der Mensch sein Herz gar ausleeret von der Weltliebe, so kann es Gott nicht lassen, er muß die leere Statt mit seiner göttlichen Gnade, Liebe, Weisheit und Erkenntnis erfüllen. So die Hindernisse weg sind, so folget die Vereinigung.

Gelernt hat das Johann Urndt von den mittelalterlichen Mystikern. Gar leicht erkennt man bei ihm die alte Melodie wieder, den alten Weg der Mystik, der mit der „Reinigung“ beginnt, um durch die „Erleuchtung“ zur „Vereinigung“ zu führen. Mit noch ganz anderem Ernst, als Joh. Urndt, der alles nur geistig und geistlich faßte, ist man in den Klöstern diesen Weg gegangen. Man muß einmal die Biographie eines Suso gelesen haben, wie er Tag und Nacht 8 Jahre lang ein hölzernes Kreuz mit vielen eisernen Nägeln und spitzen Nadeln auf dem Rücken trug, wie er Handschuhe während des Schlafes trug mit Messingnägeln, wie er auf harter Türe schlief, wie er ohne Bad und ohne Trank blieb, wie er sich immer wieder bis aufs Blut fastete, dann weiß man, wie furchtbare Askese die monchische Mystik dieser Zeit sich als Vorspann nahm, um den Durchbruch des ungebrochenen Menschen zu erreichen.

Askese ist es genau ebenso, mit der der indische Mönch sich präpariert. Es ist nur eine ein wenig andere Askese. Sie weiß weniger vom tätigen, verneinenden Kampf gegen diese Welt. Sie hat eine weichere, passive Stimmung, ähnlich wie auch in der mittelalterlichen Mystik die quietistische, demütig gelassene Richtung, und doch wieder noch anders. Es ist ein Verzichten, ein Aufgeben, eine Hemmung aller Lebenstätigkeit. Das Hasten an den Begierden, das ist die Quelle aller Leiden. Und das ist die Wahrheit von der Erlösung, von der Unterdrückung des Leidens: das völlige, spurlose Unterdrücken, das Aufgeben, Vernichten, Verlassen und Vertreiben dieser

Lebenslust. Das ist passivere Stimmung. Aber auch das ist Verneinung des Lebens, und damit vollendete Askese. Auch mehr Kunst noch und mehr Methode findet sich hier als in der mystischen Askese des abendländischen Mittelalters. Denn nicht nur auf diese weiche negative sittliche Haltung, die dem Leben gegenüber aus dieser schmerzlichen Sehnsucht nach gleichgültiger Auflösung des Lebens erstehen muß, kommt es an. Auch durch körperliche Übungen muß die Tätigkeit des sinnlichen Lebens, so weit es nur geht, wirklich aufgehoben werden. Eine feste und sichere Stellung nehme der Körper dabei ein, damit er durch nichts gestört werden kann. Dann kommt zuerst die Regulierung des Atems: ein Einatmen und Ausatmen im bestimmten langsamen Rhythmus. Danach muß man achten auf die Unterdrückung der Sinnes-tätigkeit, daß nichts mehr von außen den Geist ablenken kann. Danach wieder weiter auf die Fesselung des Denkens, daß es nichts denke als das eine Ziel dieser ganzen Yoga-Kunst. Und dann endlich kann dieses Ziel selbst, kann das mystische Erleben folgen, die Meditation und die Versenkung.

Und wieder nicht anders ist es auch in den griechischen Mysterien und bei den Gnostikern und bei den Neuplatonikern, oft auch in rohen Formen bei der primitiven Mystik. Askese, Reinigung, Katharsis ist neben der sakramentalen Weihe die eine große Tür, durch die sie alle gehen müssen, die in das Land der Mystik wollen.

Man wird sogar sagen müssen, noch strenger, als die pantheistische Spekulation, ist diese Askese mit allem deutlicheren mystischen Erleben verknüpft. Ob sie noch sinnliche Kunstmittel zur Hilfe nimmt, oder ob sie, wie überall auf der Höhe, ganz rein in dem Gebiet der Ethik sich bewegt und als die schärfste negative Ethik der Welt sich gibt, das ist gleich. Überall tritt sie auf als die fast unentbehrliche Präparation.

Dagegen macht auch das nichts aus, daß hin und her diese Askese in einen großen Libertinismus umschlägt. Immer wieder tauchen ja in der Geschichte solche mystischen Sekten der Brüder vom freien Geiste, solche libertinistisch-mystischen Rotten auf. Fast die ganze Kirchengeschichte entlang läuft neben der mystischen Strömung eine derartige Unterströmung einher. Auch die Weinhaus- und Becher-Mystik, die den persischen Sufi erhebt nach Jen-

seits von Gut und Böse, gehört hierher. All solch Umschlagen bestätigt letztlich nur die Stärke der Grundregel von der engen Zusammengehörigkeit von Askese und Mystik.

So ist es nicht zu verwundern, daß man die Askese noch viel häufiger mit zum Wesen der Mystik gerechnet hat, als den Pantheismus. Sie erschien als eine unlösliche Größe. Mystik ohne Askese ist wie eine köstliche dämmerige Kirche, der Tür und Vorhalle fehlen. Dann aber gehören auch Tür und Vorhalle eben mit zu der ganzen Kirche und haben Teil an ihr. Weltverneinung und Quietismus haben an sich schon etwas Mystisches. Nur unter dieser Ansetzung kann z. B. ein Buch, wie die Nachfolge Christi des Thomas a Kempis, obwohl ihm die hohen Dinge und die tiefen Geheimnisse des eigentlichen, erschauernden mystischen Erlebens fehlen, immer wieder unter der mystischen Flagge segeln.

Dennoch dürfte schon aus unseren Belegen klar geworden sein, daß auch diese Askese zum mindesten nicht zum eigentlichen, innersten Wesen der mystischen Erlebnisse gehört. Freilich, eine allerinnigste Anziehung liegt hier vor. Die mystische Erfüllung sucht die ethisch-asketische Präparation. Und diese Anziehung darf uns ebenso wie die Zuneigung zum Pantheismus nicht aus den Augen kommen. Aber dennoch, auch hier kann man schließlich noch die beiden Größen auseinanderlösen. Die „Nachfolge“ des Thomas a Kempis hat mit ihrer Nachfolge-Ethik und ihrem Quietismus wohl oft einen mystischen Schimmer, aber sie ist darum noch kein eigentlich mystisches Buch, wie das auch ein katholischer Bearbeiter der Mystik neuerdings aufs schärfste betont hat. Das innerste Wesen jener ausgesprochenen charakteristischen Weisen aus der Welt der Mystik, die sich wohl so gern mit der Askese verbinden, muß doch noch ganz wo anders liegen als in dieser ihrer Askese. Und um bis zu diesem letzten Kern vorzudringen, müssen wir auch die Askese von der Mystik ablösen.

3.

Vom Pantheismus und von der Askese haben wir die Mystik abgetrennt. Aus ihrem Untergrund haben wir sie herausgenommen und ihre Präparation beiseite gelegt.

Was bleibt nun als das Zentrum des Geheimnisses, als der Kern des Rätsels zurück?

Eben das eigentliche mystische Erleben! Doch wie sollen wir dem nun näher kommen? Wir werden nichts weiter tun können, als daß wir mit aller Schärfe auf die charakteristischen Züge dieses Erlebens achten. Je charakteristischer sie sind, mit desto größerer und eindringender Liebe werden wir sie untersuchen müssen.

Da ist zuerst zu betonen, daß das sogenannte mystische Erlebnis wirklich ein reales Erleben zu sein scheint, ein Erleben einer anderen, zweiten Größe durch das Ich des Menschen. Es sind nicht nur Gedanken des Menschen selbst, die da schwingen; es ist auch nicht ein Tun des Menschen, bei dem nur er selbst handelt. Eine andere, zweite, außer dem Menschen vorhandene Größe überkommt den Menschen, wirkt auf ihn ein und teilt sich ihm geheimnisvoll mit in einem wirklichen Erlebnis. Diese Größe, deren Wirkungen der Mystiker erschauernd empfängt, hat freilich für ihn selbst, und wieviel mehr für andere, eben etwas Unerkennbares, etwas Mystisches. Es hält sich ganz im Dunkeln, was es ist. Aber der Mensch empfindet doch, daß diese dunkle Größe da ist, daß sie auf die Seele wirkt, daß die Seele von ihr überwältigt wird. So schreibt die heilige Theresia über ihre mystischen Visionen: Man sieht nichts, weder innerlich noch äußerlich . . . Aber ohne etwas zu sehen, bemerkt die Seele den Gegenstand, und weiß, an welcher Seite er ist, viel klarer, als wenn sie ihn sähe . . . Es ist, als ob man in der Dunkelheit jemand bei sich fühlt. Und in der späteren hinduistischen Dichtung heißt es: Ich kann es nicht fassen, nicht sagen! Ich Elender, ach, wie kann ich's ertragen! Verstehe nicht, was er mir angetan; weiß nicht, was du deinem Sklaven gegeben! Ich schmecke es, und werde nicht satt; ich trinke und fasse es nicht. Mystik ist ein geheimnisvolles, aber darum doch ganz reales Erleben einer wirklichen, aber im Dunkel bleibenden Größe.

Man könnte hier sagen, und es ist oft gesagt worden: Das Dunkel, in das diese Größe sich hüllt, ist ein sicheres Anzeichen, daß diese ganze dunkle Größe schließlich nur Einbildung des Mystikers ist. Ehe wir aber so kurzerhand den Stab über alles brechen, müßten wir doch die Sache noch weiter untersuchen. Und bei solcher genaueren Analyse werden wir im folgenden sehen,

daß der Annahme eines bloß eingebildeten Erlebnisses doch viele Züge des mystischen Erlebens widersprechen. Im einzelnen kann dem aber hier nicht nachgegangen werden. Es ist ja über solche Fragen etwas Endgültiges wissenschaftlich außerordentlich schwer auszumachen. Eine Behandlung der Frage würde alsbald auch sehr weit in ganz andere Gebiete abführen, in erkenntnistheoretische Fragen und in die theologischen Fragen nach der wissenschaftlichen Gewinnung der Gottesgewißheit. Wir können hier nur soviel sagen, daß mit der wissenschaftlichen Vergewisserung der Realität des Gotterlebens auch die Frage nach der Realität der mystischen Erlebnisse steht und fällt und nach unserer Meinung wohl mit positivem Erfolg, wenn auch natürlich nur unter allerhand Begrenzungen, gelöst werden kann.

Im letzten ist schon angedeutet, worüber sich dann weiter auch fast alle Mystiker einig sind: daß nämlich die dunkle, unerkennbare und nicht näher aussagbare Größe, deren Wirkungen im mystischen Erleben empfunden werden, niemand anders als Gott ist. Das mystische Erleben ist ein religiöses Erleben, ist ein Erleben Gottes. Das natürlich ist ganz gleich, wie dieses Göttliche näher genannt wird. Namen sind dem Mystiker mehr noch als anderen Schall und Rauch. Ob dieser Gott das Eine und das All genannt wird, oder ob der dreieinige Gott mit ins Pantheistische spielenden Spekulationen, ob „der Freund“ und „der Geliebte“ bei den persischen Sufis, ob Christus als Allerherzliebster schwärmerischer Gottesminne mittelalterlicher Nonnen, oder ob die allerseeligste Jungfrau: Maria, senk in mein versehntes Herz dein mildes Sternlicht . . . (aus einem modernen Gedicht), das ist schließlich ganz gleich. Nur das eine ist für alle Mystiker wichtige und unveräußerliche Überzeugung: es ist eben immer das Göttliche, das Wesen der Dinge, das höchste Gut, das einem so wunderbar im mystischen Erleben nahe wird.

Allerdings eine Ausnahme gibt es. Das ist die buddhistische Mystik. Der Buddhist sucht bei seiner Askese und mystischen Versenkung nicht die Gottheit und die Vereinigung mit der Gottheit, sondern das Aufgehen, das Verlöschen und das Nirwana. Aber was ist denn dieses Rätselhafte, in das man beim Nirwana verlißt, schließlich anderes als der nur als Negation

genommene pantheistische All=Gott der Brahmanen? Das Nicht=Sein ist der All=Gott. Oder da man es auf gut buddhistisch eben nicht so spekulativ ausdrücken darf, so wird es freilich besser psychologisch formuliert. Psychologisch angesehen ist das Erlöschen in das Nirwana genau derselbe Akt wie die Empfindung des Aufgehens in die Gottheit, der Vereinigung mit dem Brahman bei dem sonstigen indischen Mystiker. Aber dann darf man wenigstens auch soviel sagen, daß doch auch das Ziel des Aktes schließlich sachlich eins ist. Es ist das letzte Sein, der letzte Wert, das Allumfassende, das man erlangen will. Nur wird es im Buddhismus eben nicht als „Gott“, sondern als das „Nichtsein“ genannt und erkannt (vergleiche die Rolle des Unbewußten bei Eduard von Hartmann). Als Grund dessen kennen wir schon die buddhistische Abneigung gegen alle Spekulation.

So bleibt es dabei: Mystik ist Gott=Erleben.

Wäre dann Mystik vielleicht der Grundzug aller Religion, eben das Unbegreifliche, das Geheimnis aller Frömmigkeit, dem wir nicht weiter nachforschen können? Einfach die Religion selbst in ihrem eigentlichen Wesen? Immer wieder hat man das behauptet, immer wieder, gefangen vom dunkelglänzenden Bann ihrer Schönheit, die Mystik als den allein wahren Kern und das rechte Leben und die Rettung aller Religion gepriesen. Und vor allem hat die Mystik selbst in der Geschichte, je ausgeprägter sie erscheint, desto stärker und energischer diesen oder ähnliche Ansprüche erhoben. Darum mußte auch schon an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden. Aber schon das muß dagegen wieder bedenklich machen, daß wenigstens die ausgeprägte Mystik überall sich über die sonstigen Religionen hinaushebt als etwas Besonderes und noch Anderes, das neben und über ihnen allen steht. Und außerdem werden wir, wenn wir jetzt unsere schon gewöhnteren Augen in das Hell Dunkel all des mystischen Erlebens in der Geschichte eindringen lassen, alsbald noch so viel weitere charakteristische Sonderzüge unterscheiden können, daß wenigstens bei all den ausgeprägteren mystischen Erscheinungen kaum nur ein nacktes Zutreten des bloßen Grundzugs aller Religion vorliegen kann. Es scheint vielmehr wenigstens

die ausgeprägtere Mystik eine besondere Art des Gotterlebens darzustellen.

Dem müssen wir nun im einzelnen nachgehen und die charakteristischen Sonderzüge, die wir antreffen, untersuchen.

Da ist zuerst zu nennen der bei allen ausgeprägteren mystischen Erscheinungen außerordentlich starke naturhafte Zug. In der Überwindung und Ersetzung solcher naturhaften Art durch geschichtlichen Charakter der Religion wird ja gerade das Hauptkennzeichen aller höheren Religionen als der sogenannten Geschichtsreligionen gesehen. Schon darum, weil sie diesen Zug niederer Religiosität an sich trägt, müssen wir darauf fahnden, ob wir hier nicht eine Sonderreligion haben und nicht nur den einfachen Grundzug aller Religion. Das nebenbei. Die naturhafte Art wird uns aber von allen Seiten bestätigt. Schon die große Hinneigung der Mystik zum Pantheismus ist nur zu beredt. Genauer vielmehr dies, daß überall in dem mit der Mystik verquickten Pantheismus der überseiende Gott eigentlich nur als „Über-Natur“ oder das „Innere der Natur“ beschrieben wird. Stimmen selbst aus der christlichen Mystik bezeugen diese Tendenz: Da redet Mechtild von Magdeburg von dem „fließenden Lichte“ der Gottheit und Suso von dem unbegreiflichen Gebirge des übergöttlichen „Wo“. Aber nicht nur die Gottesvorstellung der ausgeprägteren Mystik ist naturhaft, nein auch die ganze Art ihres Erlebens selbst. Mit möglichst naturalistischen Bildern wird es beschrieben: „Wie die Sonne von ihr selbst scheint, der Tag von ihm selbst leuchtet, der Brunnen von ihm selbst quillt, so gießt sich der heilige Geist in eine solche Seele, die sich von der Welt zu Gott erhebt“ schreibt der alte Kirchenvater Cyprian. — Und rein mechanisch geht es vor sich. Nicht mit dem freien Müssen eines freien Liebeswillens kommt Gott zum mystischen Erlebnis; sondern ganz gesetzmäßig wird sein Sichdahingeben ausgelöst. Immer wieder finden wir es ausgesprochen bei den mittelalterlichen Mystikern: wie die Natur keine leere Statt duldet, so muß Gott die in der Askese ausgeleerte Statt des Herzens mit sich selbst und seinem Gute füllen. Und in Indien und überall in der niederen Mystik will man ja sogar das mystische Erlebnis wie eine wirkliche, dem Reich der sinnlichen, mechanischen Natur angehörige Re-

aktion durch körperliche Übungen auslösen! — Und wieder naturhaft ist die Stichtlammnenart des Vorgangs. Wie ein wunderfeligcr Zauber glänzt dieſes Gotteſerlebnis in der Nacht all ſeiner unſeligen Präparation plötzlich auf, um ebenſo ſchnell in dieſer Nacht wieder zu verlöſchen. In einem Augenblick ereignet es ſich. Eine blihartige Viſion iſt es, wie es die Nonne Angela da Foligni nennt, da ſich Gott ſelbſt zeigt wie im augenblicklichen Lichte eines Blihes, ſo daß keine klare Vorſtellung bleiben kann. Darum konnte dieſes Gotteſerlebnis auch bei allen ſtarken Myſtikern zu nichts anderem werden als zur verzüchteten Ekſtaſe, zur unterbewußten, naturhaften Verzüchtung. Wenn alle Vorbereitungen geübt ſind, dann ſetzt ſie plötzlich ein wie eine am Zunder plötzlich ſich einſtellende Flamme. — Endlich zeigt ſich das Naturhafte auch darin, daß das Erlebnis eigentlich auch den Gottloſen, alſo allen Menſchen von Natur zukommen ſoll. Schreibt doch ſelbſt der Lutheraner Urndt: Ja, es iſt dieſes Gnadenlicht ſo überſchwänglich gut und groß, daß es auch oft als ein Strahl in der Gottloſen Herz ſchlägt.

Die ausgeprägtere Myſtik bringt ein naturhaft geartetes Gotteſerleben.

Iſt dieſe naturhaft-mechaniſche Art etwas, was dieſe Myſtik in unſeren Augen recht niedrig ſtellt, ſo hebt ſie ſich ſelbſt auf der anderen Seite um ſo höher um eines anderen Zuges willen, der uns immer wieder aus ihrem Dunkel in charakteriſtiſcher Weiſe entgegenleuchtet. Das iſt die abſolute Unmittelbarkeit und Eigentlichkeit, die ſie für ihr Erleben Gottes in Anſpruch nimmt. Eine wirkliche, reale Berührung mit Gott ſoll es ſein. Ja noch mehr. Der eigentliche Zentralterminus aller Myſtik ſagt uns: ihr Erleben iſt eine tatſächliche, ganz eigentliche „Vereinigung“ und „Einzwerdung“ der Seele mit Gott. Das geht weit hinaus über das, was beim gewöhnlichen Erlebnis einer anderen Größe vorliegt. Da bleibt das andere doch immer draußen außerhalb der Seele, doch immer ein Zweites. Aber hier bei dem myſtiſchen Gotterleben ſoll ein ganz eigenartiges Erleben vorliegen, wie es ſonſt nirgends in der Welt, auch in keiner anderen Religion Gott gegenüber ſich findet. In einem übernatürlichen Gebet, ſagt Sauler, geſchieht eine ſolche „wahre Vereinigung mit Gott“, daß unſer erſchaffener Geiſt verſchmelzet und verſenket wird in den

unerschaffenen Geist Gottes. Immer wieder wird es gepriesen: Sonderlich und eigentlich, lauter und adelig, wesentlich und wirklich und istiglich hat hier Gott die Seele und die Seele Gott. In der indischen Mystik wird diese Eigentlichkeit allerdings nicht ganz so geflüstertlich herausgehoben. Doch wird auch dort von dem absoluten Glück der Vereinigung mit dem Welt-Ich gesprochen. Ja, es kann einfach hingefagt werden: der Anhänger der Yogakunst, der seinen inneren Sinn beruhigt hat, der ist zum Brahman geworden. Auf jeden Fall ist immer eben das der große Jubel der Mystik: Gott und die Seele werden und sind hier eins! Das Ich und das Du sind aus dem frommen Erleben geschwunden! — Noch auf eines ist dabei der Finger zu legen: Um das so deutlich wie nur möglich zu machen und es ganz scharf herauszuheben, darum wird dieser Vorgang überall in der Mystik von der Urzeit der griechischen Mysterien an immer wieder so merkwürdig seltsam mit den stärksten erotischen Farben gemalt. Darum geschah in vielen alten Mysterien eine wirkliche geschlechtliche Vereinigung mit einem Diener der Gottheit. Darum strebt der „Gros“ des Neuplatonikers nach einem Zustand, in dem er, mit Gott verschmolzen, jede Erinnerung an seine Eigenheit verliert. Darum spielt das Hohe Lied eine so große Rolle in der christlichen Mystik. Darum kam Zinzendorf zu seinen Geschmackslosigkeiten auf diesem Gebiet. Darum singt der Sufi Liebeslieder von seinem Liebesbrande. Es soll ausgedrückt werden: So sind nun die zwei ein Fleisch. In der keuschen Beiwohnung kommt es zu einem völligen Aufgehen ineinander. Bei aller ausgeprägten Mystik springt es immer wieder als ganz charakteristischer Zug hervor: Hier handelt es sich um ein ganz besonders starkes wirkliches Sichvermischen und Einswerden mit der Gottheit.

Ausgeprägtere Mystik ist naturhaftes Gotterleben mit dem Anspruch besonderer Unmittelbarkeit.

Neben der Unmittelbarkeit der Vereinigung muß man endlich noch einen letzten Zug herausheben: Das ist die absolute Innerlichkeit und Inwendigkeit dieses unmittelbaren mystischen Gotterlebens. Durch sie soll überhaupt erst die absolute Unmittelbarkeit recht möglich werden. Wir werden damit noch später uns beschäftigen müssen. Auf jeden Fall scheinen wir hier bei der absoluten Inwendigkeit vor dem allertiefsten Grund=

zug zu stehen. Einfach alle ausgeprägtere Mystik geht in extremer Weise den Weg nach innen in die Seele, zu den innerlichen Feiertagen des Herzens und zu dem geistigen stillen Sabbat. Denn inwendig im Menschen, da ist Gott oder das Göttliche. Irgendwie ist es dort, in besonderer, eigentlicher Weise, so daß sich dann auch dort im mystischen Akt die Seele in besonderer, eigentlicher Weise mit ihm vereinigen kann. Eine durchaus zutreffende äußere Symbolik liegt darin, wenn die Heshasten, griechische Mönche des 14. Jahrhunderts auf dem Athosberge in Thessalien, in einem Winkel ihrer einsamen, verschlossenen Zelle niederkauerten und das Kinn fest auf die Brust gedrückt die Augen starr auf den Nabel hefteten. Sie sahen ganz und gar von allem Äußeren ab nach innen hinein.

Wir müssen aber bei dieser Tendenz zu stärkster, ja absoluter Inwendigkeit besonders nahe an dem wesenhaften Kerne aller ausgeprägteren Mystik uns befinden. Denn diese Tendenz nach innen hat an drei hervorstechenden Stellen in der Geschichte der Mystik, zweimal im Abendlande, und dann auch in Indien, noch besondere Theorien geboren, die jedesmal wohl das Merkwürdigste und Interessanteste der Mystik darstellen, innerhalb deren sie sich finden.

Da ist zuerst in der deutschen Mystik des Mittelalters die Theorie vom Seelengrunde. Auf neuplatonischer Grundlage ist sie da ausgebaut worden und seitdem immer mitaufgelebt, wo diese Mystik im Gebiet der germanischen Rasse wieder lebendig wurde, ebenso etwa in der Mystifizierung des orthodoxen Luthertums durch Johann Urndt wie in der Frömmigkeit des anglikanischen Engländers Newman. Hinter allen Sinnen und Kräften der Seele, hinter allen Phantasien, über alle Sinne und Vernunft hinaus liegt der Seelengrund. In diesem innersten Grunde der Seele, da ruht das verborgene, innerliche, edle, bloße Wesen der Seele, welches mit der Zeit und mit der Welt nichts zu tun hat. Da liegt ihre eigentliche, lautere Substanz bloß und offenbar. Diese Statt aber hat sich Gott im Menschen geheiligt und gefreit und geeignet. Da ist sein Sitz, abgeschieden von allen äußerlichen, irdischen Dingen. Da ist er selbst in der Seele. Und zu diesem innersten Grunde muß der Mensch nun einkehren, durch die schärfste Askese

einer völligen Ausleerung der Seele von den Kreaturen. Dann kann er eben dort im Grunde, wo das nackte, bloße Wesen der Seele ist, Gott selbst begegnen, nein noch mehr: seine Seele in der Verzücung dort ganz und gar mit Gott verschmelzen und vereinen. Es ist deutlich, wie mit all dem in einer kaum überbietbaren Weise angeleitet wird, zum ausgeprägt mystischen Gotterleben sich ganz und gar ins innerste Innere der Seele hineinzu-senken.

Genau dasselbe kommt zum Ausdruck bei der herrschenden Anfängerin der neueren katholischen oder quietistischen Mystik in den romanischen Ländern, bei der Spanierin Santa Theresia de Jesu, in ihrer Lehre von der Seelenburg, vom inneren Kastell. Durch sieben Kammern muß man hindurchdringen, will man in der Seelen Inwendigstes kommen. Durch die Kammer der verständigen Betrachtung hinein in die Kammer der tobenden Leidenschaften, durch diese hindurch in die Kammer der Gottesfürchtigkeit, dann weiter in die Kammer der Sammlung; verläßt man diese, geht es zur Kammer der Vereinigung, und durch diese dann hindurch noch tiefer ins Innere hinein in die Kammer der Verzücung; und dann endlich steht man vor der innersten Mitte der Seelenburg, vor der Geheimkammer der mystischen Vermählung mit dem dreieinigen Gott. Auch hier ist aufs schärfste der Weg geführt hinein in die reine Inwendigkeit. Alle äußeren Tätigkeiten der Seele sollen weit zurückgelassen werden. Und auch hier ist, wenn auch nicht ganz so energisch, wie bei der Theorie vom Seelengrunde, schließlich der Anspruch erhoben, daß dann dort im Innersten der Seele Gott in besonderer Weise zu finden sei. — So zieht durch die ganze Geschichte der abendländischen Mystik die Lehre von einem innersten Unterlande der Seele, in das hinein und zu dem hinab der mystische Gottsucher fahren muß.

Eine ganz verblüffende Parallele insbesondere zur Theorie vom Seelengrunde haben wir auf einem ganz anderen mystischen Felde, in Indien, in der Lehre vom *Atman*. Auf völlig anderem Boden ist sie gewachsen, ohne jede Berührung mit der abendländischen Mystik. Und doch bestreitet sie trotz ganz anderer Ausdrücke mit genau denselben spekulativen Mitteln in derselben Schärfe dieselben Tendenzen. Die ganze Welt war am Anfang

nur der Altman, das innerste Selbst, in der Gestalt eines Urwesens, eines Purusa. Jetzt ruht der Altman, feiner als das Feine und größer als das Große, in der Höhle der Einzelwesen. Er ist das Körperlose in den Körpern, das Beständige in dem Unbeständigen, groß und alldurchdringend. Als daumengroßer Purusa befindet er sich mitten im Selbst. Welches Wesen aber diesen erkennt hat, das wird erlöst und erlangt die Unsterblichkeit. Darum richtet der Weise die Augen nach innen, Unsterblichkeit suchend: er erblickt im Innern den Altman. Wenn er durch die Übungen der Yoga=Askese alles sinnliche Leben und den Willen erstickt und ertötet hat, dann sieht er in seinem Innern sein Selbst, und in seinem eigenen Selbst das eine innere ewige geistige Welt=Selbst, dann erlangt er das Brahman! Wer weiß: ich bin Brahman, der wird zu diesem Weltall und wird unsterblich. — Die Übereinstimmung mit der Lehre vom Seelengrunde kann größer nicht sein. Seelen=Purusa und Seelengrund haben sachlich genau dieselbe Rolle und Tendenz: Im tiefen Innersten der Seele ist etwas, was in besonderer Weise mit dem pantheistischen Gottwesen, Welturgrund und Welt-selbst zusammengehört, was Fleisch ist von seinem Fleische. Damit wird die mystische Tendenz nach innen so stark als möglich untergründet und betont. Ganz und gar muß du deiner Seele inwendig werden; denn dort allein kannst du wirklich und real die Gottheit ganz erlangen.

Die ausgeprägtere Mystik bringt naturhaftes Gotterleben, mit dem Anspruch auf besondere Unmittelbarkeit, und von einer vollendeten Inwendigkeit.

Bei dem letzten Punkt aber, bei der Betonung der reinen, von allem abgezogenen Seeleninwendigkeit müssen wir wirklich ganz dicht bei der letzten Lösung des Rätsels aller ausgeprägten Mystik stehen. Zu wunderbar ist es, daß nicht nur überall ihre Inwendigkeit die Hauptfarbe in dem dunkelglänzenden Zauber ihres Wesens ist, sondern daß sie auch an ganz verschiedenen, freilich auch besonders begünstigten Orten ihres Vorkommens so eigenartig tiefsinnige und zugleich wieder so seltsam übereinstimmende Theorien darüber hat aussprossen lassen. Nach dem Grundsatz, daß man bei der Analyse einer Erscheinung bei ihren charakteristischsten Zügen einsetzen muß, werden wir hier weiterzugraben haben.

In die reine Inwendigkeit hinein weist die Mystik. Was ist dort in der reinen Inwendigkeit? Dort ist allein die Seele. Aber worauf kommt es da nun an? Alles, was das Sinnen- und Geist-Leben der Seele ausmacht, alles, was sie mit konkretem Inhalt erfüllt und mit deutlichen Farben erscheinen läßt, das soll weit überwunden werden, das soll weit dahinten bleiben. Entleeren soll sich die Seele: und auf das, was dann übrig bleibt, darauf kommt es an! Was bleibt aber da noch zurück in der Seele? Nur noch ihre nackte Substanz, ihr bloßes lauterer naturhaftes Wesen, nur noch sie selbst! Die mittelalterliche Lehre vom Seelengrund und genau ebenso die indische vom Atman gehen ja auch nur zu deutlich auf dies Ziel. Im eigenen Ich und in der eigenen Seele habhaft zu werden eben dieser Seele, oder genauer des nackten Kerns, der bloßen, naturhaften Basis der Seele, das ist das Begehren des Mystikers. Aber was will er nun eigentlich dort in seiner Seele mit deren naturhaftem Wesen? — Er sucht ja aus sehnächtiger Frömmigkeit Gott. Gott ist das letzte, eigentliche Ziel all seines Tuns. Und zieht man nun beides in eins, schaut man beides in eines zusammen, daß der Mystiker die Naturbasis der Seele erfassen will und zugleich Gott erjagen — so halten wir auf einmal den innersten Kern aller Geheimnisse der ausgeprägten Mystik ganz klar vor uns: Es ist ein Gotterleben, in dem man Gottes habhaft werden will im eigenen Ich und in der eigenen Seele eben in, an oder durch, mit oder unter dieser Seele selbst, an ihrem nackten Kern, an ihrem letzten Grunde, an ihrem bloßen, naturhaften Wesen.

Gott in der naturhaften Seele, dem naturhaften Ich oder Selbst des Menschen selbst: das ist der Zauber-schlüssel für das Geheimnis. Mag man nun in naiverer Weise mit den alten Orphikern und immer neuen mystischen Schwärmern die Seele selbst für göttlich erklären; mag man auf der Stufe höchster philosophischer Bildung und psychologischer Fein- und Tiefsinnigkeit klug ausgesponnene Theorien vom Seelengrunde und vom Atman als dem letzten, besonders der Gottheit, dem Allgott verwandten Seelenkern zu Hilfe holen; das bleibt sich ganz gleich. Gott ist in besonderer Weise in der naturhaften Seele.

Eine ausgeprägte Mystik gibt es allerdings, bei der das nicht so ganz zu stimmen scheint. Das ist die sogenannte Jesu sm y st i k. Diese seltsame Frömmigkeit, bei der mit allen Bildern des orientalischen Minnesangs im Hohen Liede, mit Worten von berückender Schönheit der Seelenbräutigam gepriesen und in den niedrigen und demütigen Herzen in einer allerheiligsten Umfassung umfassen wird, wird schon durch die Erotik und die ganze Anlage des verückten frommen Erlebnisses der Mystik zugewiesen. Aber dann doch wieder, was dort innen in der Seele gesucht und woran dann Gott erlebt werden soll, das ist nicht der bloße Naturgrund der Seele, das ist vielmehr der „Christus in uns“, das Bild und die Summe all der Eindrücke, mit denen sich der geschichtliche Jesus mit all seinen geschichtlichen Einzelbeziehungen der Seele eingepägt hat. Hier haben wir also eine wirkliche Abweichung von der eigentlich mystischen Weise. An die Stelle der nackten Seelensubstanz tritt der Christus in mir. Aber sonst ist die Weise doch ganz die alte, der alte Weg nach innen. Die Jesu sm y st i k ist eine überaus eigenartige, innigste Verschmelzung christlicher und mystischer Frömmigkeitsweise. An Jesus erlebt der Christ Gott. Aber für die Jesu sm y st i k hat er nur Wert als der „Jesus in uns“. Mit den Weisen und Methoden der mystischen Sonderreligion sucht sie ihn dort „in uns“ zu erreichen.

Sehen wir aber von dieser interessanten Kombination ab, so ist alle andere ausgeprägte Mystik wirklich darin eins, daß bei ihr die Gottheit gefunden werden soll in der eigenen Seele nach ihrem natürlichen Sein.

Schauen wir, nachdem wir so weit vorgedrungen sind, nun von hier aus erneut um uns! Wie fällt da auf einmal helles Licht zurück in alles geheimnisvolle Dunkel dieses mystischen Erlebens! Wie wird von diesem Kern aus alles durchsichtig und übersichtlich! Nun ist sie zunächst ganz klar und selbstverständlich, die große Predigt von dem Wege nach innen. Nun ist auch die ganze naturhaft-mechanische Art erklärt, die so deutlich beim mystischen Gotteserlebnis überall sich zeigt: Gott wird ja in und an einer naturhaften Größe zu erleben versucht. Ebenso ist aber auch wieder ganz klar der so feste und zuversichtliche Anspruch auf besondere

Unmittelbarkeit des Gotterlebens: Findet der Mystiker seinen Gott drinnen im eigenen Ich, im Herzen selbst, dann braucht es keiner immer unsicheren äußeren Mittel und Mittler mehr; dann erlebt er Gott eben im Innern ganz ungemittelt und unmittelbar. Und sehr verständlich ist weiter diese scharfe, negative Abkese, um so schärfer als Präparation vorangeseht, je ausgeprägter die Mystik ist: der bloße Urgrund, das eigentliche Sein und Selbst der Seele muß eben von allem anderen, was von außen her durch die Sinne eindringt und es überdeckt, befreit werden. Und endlich die große Vorliebe für den Pantheismus ist auch das Gegebene. Er macht so gut wie keine andere Weltanschauung klar: dann, wenn Gott in allen Dingen, im Innern der Natur ist, dann muß er auch im Innern der eigenen Seele, hinter ihrem Sein als Naturwesen, hinter ihrer Substanz zu finden sein. Man muß nur den Weg nach innen mit aller Energie zu Ende gehen. — So ordnet sich alles zielstrebig ein um diesen einen Mittelpunkt, daß man der Gottheit habhaft werden will an dem nackten Naturkern der eigenen Seele. —

Nehmen wir nun einen schon früher angesprochenen Faden wieder auf, so scheint es mir nach all dem ganz unmöglich, in solcher ausgeprägten Mystik noch ein bloßes, nacktes Zutagetreten des reinen Grundzugs aller Religion sehen zu wollen. Das ist mehr, das ist zu eigentümlich gefärbt, so ganz pointiert eigenartig und besondert. Und in der That gibt es ja so viele Religionen, denen solche Mystik ganz fremd ist, und die darum doch wirkliche Religionen sind. Alle alten, naiven Götter-Religionen, der ursprüngliche Muhamedanismus, das Judentum, das ursprüngliche Christentum wissen von dieser so scharfe Züge aufweisenden Größe gar nichts. Hier haben wir nicht den allgemeinen Grundzug aller Religion vor uns, hier haben wir mehr. Dann aber bleibt nur übrig, daß wir es hier mit einer ganz eigenartigen und eigentümlichen Sonderreligion zu tun haben. Es gibt eine mystische Sonderreligion.

Freilich, eigenartig und seltsam ist diese mystische Sonderreligion auch als Religion. Man kann sie nur zu leicht verkennen, trotz aller Eigenart ihres frommen Erlebens doch keine eigene Religion in ihr herauserkennen. Denn es fehlt ihr jede gemeinschaft-

bildende Kraft. Sie hat nie in ihrer ganzen langen Geschichte eine Kirche, allzu selten auch nur eine ein wenig organisierte kleine Sekte geschaffen. Und die „Bruderschaften“ der Gottesfreunde galten dann auch nur dem Austausch der Erfahrungen, nicht aber etwa gemeinsamer Andacht, Feier oder gar Kult. Das fließt aber mit absoluter Notwendigkeit aus dem letzten, tiefsten Wesen dieser Frömmigkeit. Ihre reine Inwendigkeit fordert Ausleerung der Seele von allen äußeren Beziehungen, die die Seele mit Einzel-Inhalt füllen können, selbst von Freundschaft und Ehe. Dann aber folgerichtig auch von allen Beziehungen frommer Gemeinschaft, kirchlichen Tuns und äußerer, gemeinsamer Gottesfeier. Je versenkter der Gottesfreund ist, desto mehr muß er sich auch von aller frommen Freundschaft innerlich loslösen. Er muß eben von aller Welt geschieden sein. Er darf niemanden lieben und an niemand hängen. Nur in der Einsamkeit und in der Alleinheit kann der große Weg nach innen gegangen werden. Innen im Herzen ist das rechte Bethaus. Merkt man hierauf, so schwindet die Verwunderung, daß diese Mystik, die sich sonst so sehr als Sonderreligion darstellt, so gar nichts von einer Kraft zur Bildung frommer Gemeinschaft zeigt. Es gehört eben mit zu dem pointiert spezifischen Wesen der mystischen Sonderreligion, daß sie ihrer ganzen Natur nach diese Kraft nicht kennt.

So hat denn die mystische Sonderreligion naturgemäß mit großer Vorliebe, ja mit Notwendigkeit sich in anderen, fremden Religionen eingenistet. Sie war immer der Parasit unter den Religionen. Es ging ja gar nicht anders. Sie mußte Volksreligionen neben sich haben für die Massen. Ihre eigenen Anhänger waren immer nur einzelne Einsame. Sie suchte dann den Weg zu sich herauf wohl dadurch zu erleichtern, daß sie die Volksreligionen an sich heranzog und mit sich verband, Brücken und Verschmelzungen schuf. Bild und Symbol mußten die Volksreligionen werden für die den Eingeweihten offenbare inwendige Wahrheit; oder der Schemel und die Treppe, über die die wenigen Auserwählten hinaufgelangten in das der Masse verschlossene Reich der wahren inwendigen Frömmigkeit. So macht sie dann dem auf äußere Daten achtenden Geschichtsforscher so gar nicht den Eindruck einer eigenen Religion.

Aber sie ist doch eine Sonderreligion. Immer nur einzelne sind es, die wahrhaft in ihr und aus ihr leben. Aber in diesen Virtuosen der Mystik entfaltet sie dann eine unendliche Eigenart der Frömmigkeit, die nimmermehr aus dem Wesen der ihr gerade dienenden Volksreligion erklärt werden kann. Und nicht nur das. Zugleich entfaltet sie trotz aller Isolirtheit eine unendlich anziehende Kraft. Und auch darin, daß sie auf Grund dieser Kraft sogar gegen ihre innerste Eigenart doch geschichtliche Reihen und Traditionen bildet, daß diese Reihen und Traditionen sogar unbekümmert aus fremden in fremde Volksreligionen hinüberführen, auch darin erweist sie sich deutlich als eine ganz besondere eigene Größe. Freilich nur so, wie ein Funke überspringt, springt ihr Erleben über von einem für sie disponierten Menschen und Menschentreise zum anderen. Aber die Reihen und Traditionen sind doch da. Und mit unendlicher Unbekümmertheit führen sie über alle Grenzzäune. Aus dem ausgehenden antiken Heidentum vom Neuplatonismus her mitten hinein in den größten Feind dieses sterbenden Heidentums, in das groß werdende Christentum, und dann weiter in den mittelalterlichen Katholizismus. Aus dem Brahmanismus mitten hinein in den Buddhismus. Beim Sufismus vom Neuplatonismus und zugleich von Indien her mitten hinein in den wahrlich aller Mystik feindlichen Islam. Aus dem Katholizismus herüber in den Protestantismus ebenso der reformierten, wie leiser auch der lutherischen Richtung. Da bringt diese mystische Sonderreligion sie reichlich wieder ein, die großen Nachteile, die ihr aus ihrem Mangel an gemeinschaftbildender Kraft erwachsen: hier in dieser souveränen Verachtung aller Grenzzäune auf dem weiten Felde der Religionsgeschichte.

Aber wann und woher blüht nun diese mystische Sonderreligion auf in der Geschichte?! An zwei Stellen auf dem Erdball ist sie erstmalig und unabhängig voneinander emporgesprossen und nach langen Vorbereitungen zur vollen Blüte gekommen: in der indischen und in der neuplatonischen Mystik. An beiden Stellen ihres ursprünglichen Auftretens stehen als Paten an ihrer Wiege eine überaus verfeinerte Kultur der spekulativen Gedanken und des religiösen Lebens und die unzertrennlichen Begleiter solcher Kultur: die philosophische

und die religiöse Skepsis. Die hatten an beiden Stellen lange alles ungewiß gemacht. Lange war die Natur mit ihren Gaben und Erscheinungen entgöttert; lange das Walten der Gottheit den Menschen aus der Geschichte entschwunden. Die Welt war ein Rätsel und Gott fern in unendlichen Fernen. Nur eins scheint noch geblieben mitten in allem Schwanken: das Ich und das Selbst und die eigene Seele. Sie sind das eine große Reale, das noch da ist, mag alles sonst Täuschung sein oder nicht. (Man erinnere sich, wie auch ein Augustin auf diesem Wege die Skepsis überwand.) Und nun fängt sich alle Sehnsucht der Skepsis nach dem lebendigen Gott zusammen in dem krampfartigen Versuch des seiner selbst in der Welt allein noch gewissen Individuums, nun hier an sich selbst, in sich selbst, im eigenen Ich, an der eigenen Seele nach ihrer einfachen bloßen Seinsbasis zum Innern der Natur durchzudringen und es zu erjagen und Gottes habhaft zu werden. Die ganze Welt und Gott in der ganzen Welt wurden nur immer unsicherer. Da wurde der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Und da ging die Mystik den großen Weg nach innen. Dort wollte sie die Erlösung und den fernen Gott finden. Und alsbald erglänzte der dunkle inwendige Zauber dieser Frömmigkeit: Dort im Innern, in der reinen Inwendigkeit, da bedurfte man ja überhaupt keiner Mittel und Mittler des Gott-erlebens mehr. Wenn anders Gott dort war, so konnte man ihn dort finden in einer reinen Unmittelbarkeit.

Als die naiven Naturreligionen verdorrten und die Geschichtsreligionen müde wurden, da blühte auf dem wüste gewordenen Lande die Zauberblüte der mystischen Sonderreligion. An zwei Stellen auf dem Erdball wuchs sie erstmalig empor. Seitdem fliegt von dort ihr Samen in alle Lande. Und überall, wo in einer Religion sterbende Stellen sind, da setzt er sich fest und treibt neue Blüten empor. Es galt immer und gilt noch heute: Die Zeiten der religiösen Dekaden sind die Zeiten dieser Religion.

Wir suchen nach einer letzten, abschließenden Formel. Dort erst geht man den Weg nach innen zur inwendigen Verzückung und Ekstase, wo die religiöse Skepsis an allen Frömmigkeitsmitteln der äußeren Welt verzweifelt, wo die Sehnsucht nach Erlösung durch die Herzen zieht. Was dann dort innen vor sich geht, das ist alles natur-

haft und mechanisch, wie es anders nicht sein kann, wenn der Kern der Sache solche naturhafte Farbe an sich trägt, wenn eben an der Naturbasis der Seele man Gottes habhaft werden will. Aber die verzückte Hochspannung der Ekstase zeigt auch schon die ganze Ungesundheit dieser Frömmigkeit, von der wir noch später näher werden reden müssen, dieß, daß sich die auf die reine Inwendigkeit und damit gegebene Unmittelbarkeit des Gotterlebens gesetzten Hoffnungen doch nicht erfüllen. Es bleibt bei dem schon fast krankhaften Versuch, den fernen Gott zu zwingen. Die mystische Sonderreligion ist die ver suchte Erlösungsreligion unter den Naturreligionen.

4.

Eine mystische Sonderreligion glaubten wir feststellen zu müssen. Aber damit sind wir noch lange nicht am Ende. Wir sind geradewegs hineingedrungen in die geheimnisvolle, dunkle Welt, die sich vor uns aufstat, immer gerade dorthin, wo uns die charakteristischsten Züge und die eigentümlichsten Linien aufzuleuchten schienen. Aber dabei haben wir nun doch auf dem Wege rechts und links mancherlei liegen lassen, mancherlei mystisches Gut, mit dem wir uns noch weiter beschäftigen müssen. Nicht, daß es so wäre, daß wir um dieses Gutes willen unsere Erkenntnis von der mystischen Sonderreligion wieder aufgeben oder revidieren müßten, weil sich doch nicht alles unter diese Sonderreligion einbegreifen lasse. Dazu war nicht nur jene Erkenntnis zu deutlich. Dazu ist auch dies noch übrige mystische Gut viel zu sehr immer nur Nebengut in den Religionen, in denen es vorkommt. Wo Mystik die ganze Weise der Frömmigkeit zentral durchtränkt und bis in den Kern hinein alles prägt und stempelt, da ist es immer die Mystik der mystischen Sonderreligion. Aber es gibt eben, abgesehen von dieser Sonderreligion, noch mancherlei anderes auf dem weiten Platze der Religionen, was man mystisch und wohl auch Mystik genannt hat.

Es ist aber immer wie ein mystischer Schimmer, der da bald hier, bald dort den Religionen und Frömmigkeiten gleichsam anfliegt. Besonders da erscheint

er, wo die Frömmigkeit nackter als gewöhnlich zutage tritt, sei es, weil sie stärker ans Licht drängt als sonst, sei es, weil sie die konkreten Kleider der einzelnen Sonderreligionen ablegt und nur nach ihrem Grundton anflingt.

Im letzteren Zusammenhang finden wir diesen Schimmer besonders bei all dem, was man etwa mystisches Naturgefühl oder religiöse Naturmystik nennt. Das war ja zu allen Zeiten die Privatfrömmigkeit der von der konkreten, herrschenden Kirche abgestoßenen braven Philister oder bedeutenden Menschen. Wir kennen sie alle, diese blassen, bald empfundenen, zugleich aber auch wieder so zarten und feinen frommen Naturstimmungen, jenes köstliche verzauberte Stillewerden der Seele in der mondbeglänzten Zaubernacht, in all der Reinheit und Keuschheit von Waldeßrauschen und Bergeinsamkeit: Da geht leise nach seiner Weise der liebe Herrgott durch den Wald. Da spürt der Mensch im mystischen Empfinden in der Natur Gottes Odem.

Ähnliche, meist unbestimmte allgemeine Grundtöne der Frömmigkeit klingen in der Kultmystik, in den Andachtschauern, die griechisch- und auch römisch-katholische Christen in dem weihrauchdurchzogenen Halbdunkel ihrer wunderbar geschmückten Kirchen bei dem magischen Handeln des Priesters vorn im Glanze der kaum zählbaren Kerzen erleben, Schauer, die schon den alten griechischen Mythen durchzogen. Unsagbares und Unnennbares geht durch die Brust. Eine tiefe Stille: Gott ist gegenwärtig. Ein süßes Ahnen und Geheimnis: Aue Maria, Jungfrau mild! — Schon anders liegt die Sache bei jener einen Feier, bei der auch im Protestantismus das nüchterne Herz des Norddeutschen leicht unter Mystik erschauert: bei dem Abendmahl. Hier tritt nicht mehr die Frömmigkeit nach ihrer blassen Allgemeinheit heraus. Hier pulst sie vielmehr besonders kräftig, glüht so auch durch die ganz spezifischen Formen und Züge dieser Feier hindurch und gewinnt auf diesem Wege einen mystischen Beiglanz, der durch die Feier zieht doch wieder fast wie Weihrauchdunst aus katholischen Kirchen: Der den Himmel kann verwalten, will jetzt Herberg in dir halten. So schimmern auch in anderen Religionen gern gerade solche Institutionen und Feiern mystisch, in denen die Frömmigkeit besonders kräftig atmet. Deutlich ist das zumal bei

den heiligen und oft seltsam mystisch = geheimnißvollen Riten der alten noch naiven Religionen.

Allerhand mystischer Schimmer erscheint ähnlich auch an einzelnen Stellen der Religionsgeschichte gerade dort, wo die Quellen besonders stark sprudeln und springen: bei den Stiftern und an den Ursprüngen. Das gilt zumal für das Christentum und die Bibel. Wir sahen schon, wie über den Gestalten des werdenden Christentums so mancher mystische Glanz liegt. Er liegt gerade dort, wo wir in das Herz ihrer Frömmigkeit blicken. Aber Jesu eigenes inneres Leben hören wir ja leider aus den drei ersten Evangelien nur wenig. Aber nach dem wenigen, was sie uns erkennen lassen, hat die Art, mit der Johannes dem Innenleben Jesu einen recht starken mystischen Zug beigemischt sein läßt, wohl ihr Recht. Kann doch schon allein in den beiden ersten Worten des Herrengebets „Vater unser“, wenn man sie ganz nachempfinden und erleben will, eine unendliche mystische Stimmung liegen, geschweige denn in den sogenannten johanneischen Stellen der drei ersten Evangelien (besonders Matthäus 11,25 ff.). Ebenso glänzen bei dem größten Jünger des Heilandes, bei Paulus, immer an den Stellen, an denen seine rastlose und ruhelose Frömmigkeit uns in oft gewaltsamen Ausbrüchen unverhüllt entgegentritt, mystische Lichter auf. Freilich, sie sind von einer ganz anderen Tönung als bei Jesus. Denn die Frömmigkeit selbst ist hier und dort so verschieden wie nur möglich. Hier die des Heilandes, der nie um Vergebung seiner Sünden betete; dort die des Mannes, dem die Gerechtigkeit allein aus Gnaden Kern und Stern seines ganzen Glaubens war. Aber beidemale tritt uns an der Frömmigkeit trotz dieser großen Verschiedenheit dieselbe geheimnißvolle mystische Zug besonders greifbar und fühlbar entgegen.

Wie können wir dem näher kommen? Es ist immer wieder eine gewisse mystische Stimmung, die sich dort zeigt, wo die Frömmigkeit nicht zum Formelkram und Buchstabendienst oder zum Gesetz und zur Moral erstarrt ist, sondern lebendig ihr geheimnißvolles Leben zwischen Gott und dem Menschen webt. Da zeigt sie sich, ob nun die Frömmigkeit in einer ursprünglichen Kräftigkeit alle Schranken durchbricht, oder ob sie auch nur in leiserer, blasserer Weise, bald losgesagt von allem Kirchentum, bald gerade wieder unter der Decke erstarrten Kirchen-

tums, zutage tritt. Es ist nur eine schwer faßbare Stimmung. Eins können wir aber trotzdem schon vorweg mit Bestimmtheit von ihr aussagen: Es fehlt jeder Zug einer besonders stark betonten Inwendigkeit. Diese Stimmungen glänzen nicht in der Seele auf immer nur während einer verborgenen, ganz und gar in sich gefehrten Stillheit. Vielmehr, wenn die sie tragende Frömmigkeit nur eine blasse ist, dann kommen sie hoch an einer in besonderer Weise auf die Seele wirkenden Umgebung. Man vergegenwärtige sich die Vorgänge bei der Naturmystik und bei der Kultmystik. Wenn aber die zu Grunde liegende Frömmigkeit von besonderer ursprünglicher Kräftigkeit ist, dann liegen sie von allein über ihren Äußerungen, ohne daß doch die Seele darum besonders oder gar ausschließlich sich nach innen wendete. Dann aber scheint es mir endgültig bestätigt, daß wir hier wirklich ganz anderes Gut haben als in der von uns gefundenen mystischen Sonderreligion. Das, was hier vorliegt, und jene Sonderreligion haben nichts Näheres miteinander zu tun. Auch nicht etwa ist es so, daß in den eben skizzierten und in verwandten Stimmungen ein schwacher Abglanz oder Nachglanz der ausgeprägten Mystik der mystischen Sonderreligion vorläge. Wir haben hier vielmehr etwas von der Frömmigkeit jener Sonderreligion durchaus Verschiedenes vor uns.

Dann aber müssen wir jetzt versuchen, auch diesen mystischen Stimmungen, die so leicht über und in aller unverbüllten Frömmigkeit liegen, näher zu kommen, sie zu analysieren und den ihnen eigenen tragenden Grund herauszufinden.

Sie offenbaren aber schon selbst ihr Wesen dort, wo sie nicht rein naiv auftreten, sondern gleichsam reflektiert sich widerspiegeln. Der Dichter erfährt es im intuitiven Sinnen: Jede sprossende Pflanze, die mit Düften sich füllt, trägt im Kelche das ganze Weltgeheimnis verhüllt. Und jener große Theologe, der von der romantischen Dichtung herkam, der größte spekulative Geist, den der Protestantismus gehabt hat, und vielleicht auch der größte Zeitenwender und Erneuerer in der Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, Schleiermacher, hat es in der berühmten Stelle seiner zweiten Rede über die Religion auch in eine Formel gefangen: Schnell und zauberisch

entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. Das Gewand dieser Formel ist ja freilich noch etwas pantheistisch und romantisch im Sinne der Versenkung in die große, heilige Natur. Schleiermacher ist darum auch später lieber in die etwas andere Richtung seiner Formel vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl abgelenkt. Aber mit dem oben zitierten Satz hat Schleiermacher doch in den Reden, in denen er seiner unfrohen Zeit die Religion wieder als eine große Lebensmacht und Wirklichkeit nahe bringen wollte, mit sicherer Hand gerade auch den Ton getroffen, herausgehoben und schon halb analysiert, durch den das Besondere, Eigenartige, Mystische, Geheimnisvolle, Unziehende und für seine rationalistische Zeit auch wieder so ganz Fremdartige alles frommen Erlebens zu stehen kommt. Ebendaher rührt der seltsame, mystische Schimmer in der Frömmigkeit, daß hier das Unendliche in einem Endlichen, Einzelnen in merkwürdiger Weise wirksam und spürbar wird. Was überall, wo es hervortritt, naivste Stimmung ist; was niemand, der es erlebt, analysieren mag und kann, weil er zugleich unfehlbar alle Zartheit und feinen Schmelz und Staub mit roher Hand vernichten, ja überhaupt das Geheimnis töten würde, das ist hier doch eingefangen in den Spiegel der Reflexion. Darum erschauert die Seele in der Andacht und in der Innigkeit wirklich frommen Erlebens, wegen dieses unfaßbaren Ineinander und Durcheinander, daß hier ein Absolutes verborgen und offenbar ist in einem Endlichen, ein Unendliches in einem Einzelnen, ein oder das Überweltliche wirkt durch ein Irdisches! Der Überwelt oder dem Überwesen sieht sich der Mensch gegenüber; das schimmert hindurch und steht dahinter, hinter der Erscheinung oder der Begebenheit, die aus dem Reiche dieser natürlichen, endlichen Welt auf ihn einwirkt. Das Überweltliche im Welthafsten: das ist, soweit ich sehen kann, wohl überall der tragende Grund, wo an Frömmigkeiten mystischer Glanz und Schimmer hervortritt, ohne daß doch pointierte Inwendigkeit sich als Fleisch vom Fleisch der mystischen Sonderreligion auswiese. —

Aber wir müssen dem nun noch näher nachgehen dadurch, daß wir uns klar werden, was eigentlich das ganze fromme Erlebnis in seinem Wesen darstellt, und welche

Rolle dann dabei der von uns aufgefundenen, mystische Zug aller lebendigen Frömmigkeit spielt.

Alles fromme Erleben ist Erleben Gottes. Bei jeglichem Erleben nehmen wir Wirkungen von außen, von einer zweiten, anderen Größe her in uns auf. Beim frommen Erleben, wie wir es im Gebet, aber nicht nur in diesem, sondern auch in wortelosen Begegnungen mit Gott erleben, ist demgemäß die Grundtatsache das Aufnehmen und Hinnehmen anderswoher kommender Wirkungen in unsere Seele. — Aber diese Grundtatsache hat das Gotterleben mit allem anderen Erleben gemein; wir müssen weiterfragen nach dem Eigentümlichen und Besonderen dieses Erlebens. Da hat man gesagt: Das Erlebnis Gottes könne man sich am besten verdeutlichen am Erlebnis eines zweiten Menschen, einer anderen geistigen Persönlichkeit. Und gewiß ist hier viel Verwandtes. Wunderbar ist es, wie eine Persönlichkeit mit ihren Wirkungen unserer Seele eindrücklich wird. Nicht unmittelbar geschieht das. Sinnliche Träger, sinnliche Zeichen, wie sie vor allem der sinnlich tönende, unendlicher Wandlungen fähige Klang der menschlichen Sprache hergibt, übermitteln uns durch das Tor unserer Sinne alle die mannigfaltigen Eindrücke, die wir von anderen Menschen und Persönlichkeiten empfangen. Ähnlich und doch wieder noch in anderer Weise wirkt auch Gott auf uns. Er wirkt auf uns ein gleichsam durch seine Worte und Zeichen, vor allem auf uns Christen durch sein fleischgewordenes Wort, durch seines Heilandes ganzes Leben und Sterben. Aber schon das „Gleichsam“ zeigt an: das ist doch noch halbes Bild. Gewiß liegt hier eine große Wahrheit zu Grunde, der man noch weit tiefer nachgehen könnte. Aber das eigentliche Kern-Charakteristikum alles Gotterlebens haben wir hier noch nicht. — Es muß noch etwas bei dem frommen Erlebnis sein, was sich sonst bei keinem Erleben dieser Welt so wiederfindet, und was erst die ganze Eigentümlichkeit des frommen Gotterlebens ausmacht. Das finden wir am besten, wenn wir achthaben, wodurch eigentlich für unser ganzes Gefühl diese besondere Eigentümlichkeit gefordert wird. Ohne Zweifel doch durch das, was an Gott selbst das Einzigartige seines Wesens ist, was ihm vor allem anderen eigentümlich ist. Das ist aber letztlich das, daß er überhaupt „nicht“ „Welt“ ist; es ist seine Aber-

weltlichkeit und Unendlichkeit und Ewigkeit, oder wie man es nennen mag. Da aber springt es nun mit Notwendigkeit heraus: Wenn wir diesen Gott dennoch im frommen Erleben erfahren und seine Wirkungen in uns aufnehmen, so muß jedesmal irgendein Stück der Welt, ein Endliches und Zeitliches, der Träger seiner Wirkungen sein. Er könnte uns ja sonst überhaupt gar nicht erreichen. Daß wir es uns deutlich machen: alles Mögliche kann dieses Stück Welt, dieses Endliche und Welthafte sein. Das wogende Korn am Sommermittag und die Waldeinsamkeit; die helle, frohe Sonne; der Mond und all die unendlichen Tiefen des Nachthimmels: daran erlebten in ursprünglicher Frische die primitiven Naturreligionen und erlebt noch heute in zarter Ästhetik die Naturmystik ihren Gott. Oder Volksgeschichte, des eigenen Stammes Werden und Vergehen, das eigene Leben, Gesetz und Recht; oder Menschheitsgeschichte, beim Christentum konzentriert im Zentralpunkt aller Geschichte, in der menschlichen Person des Heilandes Jesu Christi: daran erleben die Geschichtsreligionen ihren Gott. Immer aber ist und bleibt es gleichmäßig der auszeichnende und eigentümliche Grundzug all dieses frommen Erlebens, daß es eben das Erleben einer unendlichen, überweltlichen Größe in einem Endlichen und Welthaften ist. —

In eben diesem Grundzug finden wir aber wieder, was wir zuvor als den tragenden Grund für den eigentümlichen mystischen Schimmer, der aller lebendigen Frömmigkeit anhaftet, erkannten! Darum kann er in immer gleicher Weise überall, wo Frömmigkeit ist, aufleuchten, weil ja eben nach der Grundnatur aller Frömmigkeit der überweltliche, unendliche Gott immer in endlichen, irdischen Größen den Menschen nahe und gegenwärtig wird. Der mystische Schimmer alles frommen Erlebens ist der Exponent, der Ausdruck des eigentlich charakteristischen, allgemeinsten Grundzugs der Frömmigkeit. In all dem Nebengut, das uns übrig blieb, als wir schon die mystische Sonderreligion aus der dunklen Welt der Mystik heraus erkannt hatten, schimmert zutage der mystische Grundzug aller Religion.

Dieser allgemeine Grundzug aller Frömmigkeit ist aber durchaus nicht identisch mit dem jeweiligen spezifischen Zentralzug der einzelnen Frömmigkeitsweisen. Nur dort ist er es, wo, wie etwa in dem frommen Naturgefühl

des modernen Gebildeten, die Frömmigkeit eigentlich gar keine spezifische Färbung trägt, sondern nur in blassester Allgemeinheit auftritt. Da leuchtet sie eben nur nach ihrem allgemeinsten Grundzuge. Aber je energischer, je pointierter, je charakteristischer die Religion ist, desto mehr tritt der allgemeine mystische Grundzug zurück vor den besonderen charakteristischen Zügen der Einzel-Frömmigkeit. Natürlich ist er immer noch da und läßt seinen mystischen Schimmer durch alle lebendigen und innigen Äußerungen der betreffenden Frömmigkeit hindurchscheinen, wie wir das denn auch vielfach gefunden haben. Aber es ist nicht der notwendige Zentralzug aller Religionen, daß in ihr der überweltliche und unendliche Gott durch Endliches und Welthafes uns nahe wird; es ist nur der allgemeinste Grundzug aller Religion. —

Dämmerig und mannigfaltig scheinend lag die Welt der Mystik vor uns. Zweierlei ganz verschiedene Größen fanden wir in ihr: die mystische Sonderreligion und den mystischen Grundzug aller Religion. Zunächst stießen wir bei energischem Eindringen auf eine bei aller geheimnißvollen Art doch außerordentlich scharf ausgeprägte Erscheinung, auf eine ganze große in sich geschlossene Frömmigkeitsweise, die den Menschen ganz und gar nach innen in die Seele hineinführt und dort in der Inwendigkeit in und an der naturhaften Seele, dem Selbst oder Ich des Menschen ihn Gott in besonderer, unmittelbarer Weise erleben lassen will. Das war die mystische Sonderreligion. Dann aber fanden wir noch mancherlei anderes; das heftete sich immer nur wie ein Schimmer an alle möglichen Gelegenheiten frommen lebendigen Lebens an. Wir rieten, daß da noch etwas anderes vorliegen müsse als die mystische Sonderreligion, und fanden den mystischen Zentralzug aller Religion, der jede Frömmigkeit von einem mystischen Schauer durchweht sein läßt: daß da der unweltliche und überendliche Gott gegenwärtig ist in einem Welthaften und Endlichen.

Es wird die letzte Aufgabe sein, die die Enträths lung der Welt der Mystik selbst uns stellt, daß wir nun noch die beiden Größen, die wir gefunden haben, in Beziehung zueinander setzen und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erfassen suchen.

Da ergibt sich zunächst aus unserer ganzen bisher-

gen Untersuchung als Hauptforderung, daß beide, die mystische Sonderreligion und der mystische Grundzug aller Religion, durchaus aufs schärfste auseinanderzuhalten und nicht irgendwie in einen besonderen näheren Zusammenhang zu bringen sind. Beide Größen sind durchaus etwas Eigenartiges für sich. Ihre völlige Sonderung und Unterscheidung ist die erste Forderung.

Mit dieser Vorerinnerung können wir nun weiter daran gehen, das gegenseitige Verhältniß der beiden zu umschreiben.

Es liegt aber offen zutage, daß die beiden sich verhalten wie ein Allgemeines zu einem Sonderfall. Der mystische Grundzug aller Religion bietet das Allgemeine, daß eben der unendliche Gott überall in der Religion an irgend einem erdenhaften Sein oder Geschehen erfahren wird. Die mystische Sonderreligion aber bietet dann eine Sonderausführung dieses Grundzugs, daß eben dieses Erdenhafte, Weltliche und Endliche, woran nun gerade sie in der ihr eigenartigen Weise den überweltlichen Gott erfassen will, die Seele des Menschen selbst, ihr eigenes Wesen, ihr innerlichster naturhafter Grund sein soll. Gerade dieses unter allen endlichen Dingen hat sie sich als Mittel und Träger ihres Gotterlebens ausersuchen. Wie sie dazu kam, sahen wir bereits früher. Und so liegt ein doppelter Zug von Mystik auf dieser mystischen Sonderreligion, erstens der allgemeine mystische Schimmer aller Frömmigkeit, und dann zweitens noch das besondere eigene mystische Geheimnis ihrer wunderbaren, seltenen, völligen Inwendigkeit.

Wer die unendliche Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit geschichtlichen Werdens und Geschehens kennt, weiß von vornherein, daß naturgemäß nun hier die Übergänge in allen nur möglichen Spielarten hin- und herlaufen müssen. Bald erweicht die Sonderreligion etwas die Schärfe ihrer Ansprüche und ihres Auftretens, um sich leichter anpreisen zu können. Bald nimmt irgend eine blasse, allgemeine Religiosität, um sich zu beleben, wenigstens etwas von der ausgesprochen inwendigen Färbung der Sonderreligion an und preist das als „gesunde Mystik“. Das letztere zumal ist sehr häufig. Es ist ja zu klar: überall, wo eine konkrete Religion müde und matt wird, wo die frommen Herzen sich gezwungen sehen, mit ihrer Sehnsucht nun nach dem allgemeinen Grundzug

aller Religion zu graben, dieser aber wieder wegen seiner Allgemeinheit zu blaß ist und nach Auffüllung durch die lebendigen Farben einer Sonderreligion ruft, da muß sich ja einfach die mystische Sonderreligion einstellen, wenn nur irgend ihre Tradition dorthin reicht. Denn sie verdoppelt ja gleichsam die Mystik. Und selbstverständlich ist es, daß sie dann doch wieder auch den Anspruch erhebt, daß sie überhaupt nichts weiter sei, als eben nur der Grundzug, der Zentralzug, das inwendige Wesen aller Religion, freilich dasselbe in besonderer Kräftigkeit. Ja, das war zumal mit der Kunstgriff, mit dem sie sich überall festzusetzen vermochte und schier unerschütterliche Lager in allen Religionen bezog, ebenso im Islam wie im Katholizismus wie im Protestantismus. Sie überredete ringsum die Herzen, daß, wer sie bekämpft, damit die Religion und die Frömmigkeit selbst zerstöre. Freilich, wenn sie dann allzusehr und stark ihr ganzes Gesicht zeigte, ihre reine Inwendigkeit bis zu allen Konsequenzen schärfster Askese und Weltentleerung und verzüchteter Ekstase enthüllte, dann wurde ihre Stellung doch wieder wankend. Aber bei der nächsten Gelegenheit zog sie von neuem ein.

Es war ihr großer Kunstgriff, daß sie immer ihre Sonderausführung des allgemeinen Grundzugs aller Religion mit diesem Grundzuge selbst zusammenmischte und identifizierte. Demgegenüber müssen wir desto stärker das Hauptergebnis unserer bisherigen Untersuchung hochhalten. Sie sind vielmehr aufs schärfste zu trennen, die beiden Größen aus der Welt der Mystik: der mystische Grundzug aller Religion und die mystische Sonderreligion!

5.

Und nun kehren wir zurück zum Anfang. Wir sahen, wie Mystik in unserer modernen Zeit und Welt überall aus alten Schächten neu ans Licht drängt; wie auch in der Theologie neue mystische Strömungen immer lebhafter einsetzen. Und wir fragten: Wie soll sich nun protestantisch = lutherisches Christentum eigentlich dazu stellen? Die Antwort darauf zu ermöglichen, dazu allein unterzogen wir uns der ganzen bisherigen Untersuchung.

Nach allem Vorgehenden ist die Antwort schon ganz klar. Sie muß lauten:

Schärfste Ablehnung der mystischen Sonderreligion und aller Versuche, sie wieder in unserer Zeit oder gar in unserer Kirche neu zu beleben. Und

Schärfste Betonung des mystischen Grundzugs aller Religion, doch so, daß die Zentralzüge des lutherisch=protestantischen Christentums darüber nicht verloren gehen.

Indessen, es liegen noch erhebliche Schwierigkeiten im Wege. Zunächst will die mystische Sonderreligion noch durchaus nicht so einfach den Platz räumen. Freilich das eine Mittel, mit dem sie sich überall die Türen öffnet, daß sie sich immer gleichzusetzen liebt mit dem allgemeinen Grundzug aller Religion, das hat ihr schon unsere bisherige Untersuchung benommen. Aber sie weiß noch mehr für sich geltend zu machen.

Hier müssen wir von jenem Zuge in ihrem Bilde reden, den wir bisher noch gar nicht weiter verwertet haben, daß sie nämlich meint, wegen ihrer reinen Inwendigkeit auch von einer besonderen Adeligkeit und Unmittelbarkeit ihres Gotterlebens sprechen zu dürfen, weil sie nämlich bei ihrer reinen Inwendigkeit keines äußeren Trägers oder Mittlers der Gotteswirkungen bedürfe. Auf diesen Punkt stützt sie vor allem ihre Ansprüche. Auf der einen Seite ist das erst der tiefere Grund, von dem aus ihre Vertreter immer wieder wirklich berechtigt zu sein glauben, sie als identisch mit dem nackten Grundzug nicht nur, sondern auch mit dem angeblich stets gleichen Zentralzug aller Frömmigkeit hinzustellen. Auf der anderen Seite sucht sie sich von hier aus auch wieder über alle anderen Frömmigkeiten hinaus zu erheben, als eine, die sie alle weit überflügelt. Sie ist das Beste und Innerste der anderen, und sie ist weit mehr als die anderen. Und um besonders vom Christentum zu reden, gerade von hier aus hat sich die mystische Sonderreligion selbst dem Christentum immer wieder als die höhere Stufe der erst wahren Frömmigkeit aufgesetzt, dem katholischen ebenso wie dem protestantischen Christentum. Der gewöhnliche Christ bedarf wohl des äußeren Wortes von Christo in der Bibel. Die Mystik aber bringt das innere Wort Gottes, Gottes ungemitteltes Reden im Herzen. Sie bringt erst den Kern und die Krone. — Es ist aber leicht nachgewiesen, daß all diese Ansprüche doch nur auf Täuschung

beruhen. Das ist ja wahr, eines äußern Mittels des Gotterlebens bedarf diese mystische Sonderreligion nicht. Aber darum ist das inwendige verzückte Gotterleben doch noch lange nicht ungemittelt. Vielmehr hat diese Sonderreligion, wie wir es schon festgestellt haben, bei all ihrer Inwendigkeit doch sehr wohl ein Mittel ihres Gotterlebens eben in und an der eigenen Seele des Mystikers, oder näher an dem naturhaften letzten Wesen dieser Seele. Da ist sehr wohl ein Endliches und Welthaftes vorhanden, an dem diese Religion ihren Gott zu erfassen sucht. Und so zerfällt vor näherer Kritik der große Anspruch der mystischen Sonderreligion auf besondere Unmittelbarkeit ihres religiösen Erlebens. Sie kann auch damit ihren Platz nicht halten. *)

Darum noch einmal: Schärfste Ablehnung der mystischen Sonderreligion im Christentum! Erstens ist sie eben eine andere Religion. Zweitens zerrinnen ihre hohen Ansprüche vor einer näheren Kritik. Und drittens endlich spricht auch dasjenige, was diese Sonderreligion nun wirklich an psychologischem Erfolg in den Seelen erreicht, nur zu wenig zu ihren Gunsten.

Freilich hohe Versprechungen gibt sie den Seelen wohl: Unmittelbares Gotterleben, Vereinigung mit dem höchsten Gut, höchste Freuden und verzückte Wonnen bis hin zur seligen Ekstase. Oder im Buddhismus Freiheit von allem Leiden und ein völliges Zur-Ruhe-kommen. Aber die Wirklichkeit erfüllt diese Versprechungen nur zu selten. „Unter tausend Christen findet man kaum einen, der zu dieser Vollkommenheit kommen ist“, klagt ein Johann Sauler und der protestantische Johann Urndt ihm nach. Und aus dem Lande der Brahmanen klingt es wider: „Unter Tausenden von Menschen gibt es kaum einen, der nach Vollendung strebt; und unter diesen Tausenden und zur Vollendung Gelangten gibt es kaum einen, der mich (das Welt-Selbst) in Wahrheit kennt.“ Dazu ist weiter das eigentliche Gotterlebnis, je deutlicher es hervortritt, desto mehr doch eben nur eine unter dem Bewußtsein in der Sphäre des Naturhaften liegende Ekstase. Und endlich ist die ganze Unsicherheit dieser Religiosität

*) Eine eingehendere religionsphilosophische Widerlegung und Auflösung dieses Anspruchs habe ich in meinem „Johann Urndt“ S. 262—76 versucht.

nur allzusehr bezeugt in dem häufigen Thema der Verlassungen und hohen Unfechtungen. Wohl läßt sich ein oder ein paar Mal das verzückte innere mystische Gotteserlebnis erzwingen. Aber es weicht nur zu bald einer desto größeren inneren Dürre, einer großen Trockenheit der Seele. Die ganze abendländische Mystik hallt wider von diesen Klagen. Und mit dem bekannten schönen Gleichnis vergleicht der Sufi seine Seele dem Schmetterling, der liebeskrank in das verzehrende Feuer der Kerze taumelt: Trink in diesen schönen Flammen ich den Tod, das schadet nicht. Trotz aller berückenden Schönheit und psychologischen Feinheit der Schilderung, durch die die mystische Sonderreligion infolge ihrer ganz nach innen gewandten Art sich vor allen anderen Religionen, auch vor dem Christentum, auszeichnet, können wir doch nur urteilen: Eine Frömmigkeit, deren psychologischer Erfolg derartig ist, kann unmöglich die Offenbarung des nackten Grund- und Zentralzugs aller Religionen und gar auch des Christentums sein, kann unmöglich in Wirklichkeit Gott besonders unmittelbar erleben lassen. Sie bringt allzuwenig. Die große Sehnsucht der Religion nach Gott mag wohl in ihr in ergreifender Weise zum Ausdruck kommen. Die große Erfüllung dieser Sehnsucht bringt sie ganz und gar nicht.

So kann das Christentum die mystische Sonderreligion nur von sich weisen. Es hat einen weit besseren Erlöser, als die naturhafte Seele, das naturhafte Ich und Selbst des Menschen je sein können: Jesus Christus als den Mittelpunkt der Erdengeschichte.

Wir fassen das Verhältnis des Christentums zur mystischen Sonderreligion in eine letzte Formel: Das Christentum ist die Erlösungsreligion unter den Geschichtsreligionen, während wir die mystische Sonderreligion als die versuchte Erlösungsreligion unter den Naturreligionen zu bezeichnen jetzt noch mehr Anlaß haben als früher.

Von hier aus wird das geschichtliche und sachliche Verhältnis der beiden Größen erst ganz durchleuchtet. Die mystische Sonderreligion ist im Kampfe um die frommen Seelen die geborene große Konkurrentin der christlichen Erlösungsreligion! Durch den ganzen Gang der

Geschichte des Christentums kann man das verfolgen. Stets setzte sich die mystische Sonderreligion sofort dort fest, wo das Christentum in seinen ursprünglichen Kernzügen schwach und matt wurde, wo es seine Stiftung und seinen Anfänger vergaß. Da spielte alsbald das Irrlicht der mystischen Sonderreligion auf dem sumpfig gewordenen Boden. Aber die Geschichte hat ja dann auch überall ihr großes Urteil gesprochen, in dem sie die ganze Tragik dieser mystischen Sonderreligion enthüllte. Überall, wo diese zauberhafte Frömmigkeit wirklich die Herrschaft über die Seelen gewinnt, da sinkt alsbald die glühend rote Pracht in schwarze Asche zusammen.

Und so muß es der eine Wegweiser in dem Strudel der modernen religiösen, mystikfreundlichen Strömungen sein und bleiben: Es gilt für das protestantische Christentum, sich nicht verführen zu lassen durch den verlockenden Weg rein nach innen, durch den falschen Glanz einer pointierten Inwendigkeit. Was dort rein innen in der Seele lauert, das sind kurze verzückte Hochspannungen und elendsvolle Wüsten, aber keine christlich=protestantisch=biblische Frömmigkeit. —

Aber darum ist das protestantische Christentum doch durchaus nicht der gesamten Welt der Mystik feindlich. Kann es auch die mystische Sonderreligion, die heute in den Neuauisgaben ihrer alten Vertreter wieder ans Licht tritt, nur als fremden Aufpuß von sich weisen, so muß es den mystischen Grundzug aller Religion in den Kämpfen und Strömungen der Gegenwart desto heller betonen und auf seinen Leuchter stellen.

Auch hier freilich liegen noch Schwierigkeiten im Wege.

Wir müssen uns zunächst klar zu werden suchen, welche Rolle denn eigentlich der allgemeine, mystische Grundzug aller Frömmigkeit im Christentum spielt, und wie er da zu stehen kommt.

Das christlich fromme Erleben Gottes ist außerordentlich mannigfaltig, so mannigfaltig, wie sonst in keiner Religion das Erleben Gottes. Daher ist es auch sehr schwer umfassend zu analysieren. Wenn wir gleichwohl den Versuch wagen und die Formel, die wir für den allgemeinen Grundzug aller Religion aufgestellt haben, dabei gleich auf das Christentum anwenden, so

müßte man ungefähr das folgende sagen. Im Christentum, zumal wieder in seiner Erneuerung durch den lutherischen Protestantismus, ist der stärkste und letztlich alles tragende endliche, irdische Träger und Mittler des Erlebens des überweltlichen Gottes die Gestalt des einen Menschen, des Heilandes Jesu Christi, des Zentrums aller Menschheitsgeschichte für den Christen. Aber er ist doch nur der letztlich alles tragende Mittler. Denn so steht es wieder auch nicht, als ob im Christentum Gott allein an Jesu von Nazareth erlebt werden könnte. Vielmehr kann und soll dann auch um Jesu willen Gott der Vater an allen welthaften Dingen und Gott der heilige Geist insbesondere an den die Seele treffenden Gegenwartsbeziehungen der Gemeinde der Seele nahe werden. So umfaßt nämlich das Christentum trotz seiner Konzentration auf die Person Jesu doch den auch nur möglichen Gehalt aller übrigen Religionen. Mit diesen Sätzen haben wir auch das Christentum der Formel unterworfen, die wir für den Grundzug der Religion gefunden hatten.

Es ist aber sofort deutlich, wie wenig die eigentlich charakteristischen Züge des Christentums, zumal nach seiner Erfassung durch den lutherischen Protestantismus, dabei hervortreten. Und doch liegt gerade das eigentliche Wesen der konkreten Religionen, und zumal des Christentums, stets erst in den ganz spezifischen Zügen. Das sind die jeweils zentralen Züge. Aber die blasser Allgemeinheit des Grundzugs der Religionen hält sie in unserer auf diesem Grundzug aufgebauten Analyse ganz im Hintergrunde.

Dann aber werden wir jetzt auch diese spezifischen Zentralzüge beim Christentum nach seiner protestantischen Erfassung auffuchen und fragen müssen, in welchem Verhältnis sie zum allgemeinen Grundzuge aller Religion in der christlichen Frömmigkeit stehen.

Die charakteristischen Züge des Christentums müssen in der näheren Ausführung dessen liegen, wie nun im besonderen Jesus von Nazareth, der endliche Mensch, für uns zum Träger unseres christlichen Gotterlebens wird. Da aber ist, zumal für die lutherisch-protestantische Weise des Christentums, zu sagen, daß uns Gott in Jesu Christo als überweltliche Herrscherkraft entgegentritt, und zwar des näheren nicht so als die alles Weltliche und

Welthafte überhaupt übermögende und beherrschende Überwelt und Übermacht, als vielmehr ganz im besonderen als bezwingende Übermacht auf dem höchsten Gebiete alles irdischen Wesens und Seins, als Überwille auf dem Gebiete des menschlich-sittlich-religiösen Lebens. Da tritt Gott in Jesu Christo auf uns zu als der überwältigende und unterwerfende Wille des vollendeten Guten, der die Sünde straft und dennoch die Welt mit sich versöhnt, der als der Vater die Sünde vergibt und als der Herr des Gottesreiches das Reich der wirklich Frommen und Guten aufrichtet, indem er uns seine eigentümliche Nähe gleichsam von Person zu Person und eine innere Gemeinschaft der Willen wirkend empfinden läßt. Hier haben wir die Zentralstücke des Christentums — Sünde und Gnade, Vergebung und Heiligung. (Im übrigen: wie unendlich viel größerer Reichtum und ganz andere Kernhaftigkeit des frommen Lebens ist hier als in der mystischen Sonderreligion!)

Man empfindet sofort, wie diese Zentralzüge des protestantisch-christlichen Götterlebens zu dem allgemeinen bloßen Grundzug aller Religion in einer gewissen Spannung sind. Sünde, Gnade, Heiligung: wie eine Welt liegt es zwischen diesen Größen und jener Weise vom seltsamen Ineinander des Überweltlichen und Unendlichen im Welthaften und Endlichen. Die Spannung ist da. Aber doch ist es wieder nicht so, daß die beiden Größen, der Zentralzug des Christentums und der allgemeine Grundzug aller Frömmigkeit, etwa irgendwie sich gegenseitig ausschließen. Das ginge ja schon nach der Natur der Sache nicht. Vielmehr scheint mir das wahre Verhältnis so umschrieben werden zu müssen: Eins können die Zentralstücke des protestantisch-lutherischen Christentums niemals vertragen, dies, daß sie irgendwie durch jenen allgemeinen Grundzug der Religion in den Hintergrund gedrängt werden, daß jener hervortritt und selbst der Frömmigkeit den Charakter gibt. Wo das geschieht, wie z. B. in der Naturmystik der modernen Gebildeten, da hat die christliche Frömmigkeit mit ihrem spezifischen Wesen auch ihr Mark, Saft und Kraft verloren. Vielmehr, das müssen die Zentralstücke des Christentums immer fordern, daß sie die Hauptsache bleiben, daß aber der mystische Grundzug aller Religion immer nur ein Nebenklang sei, nur

eine allgemeinste Stimmung, nur ein Schimmer, der über dem Ganzen liegt, nur die Atmosphäre, in die alles Scharfe, Pointierte des christlich-frommen Erlebens eingetaucht ist.

Man vergegenwärtige sich einen Augenblick, wie es gerade genau so mit dem beschaffen war, was wir weit früher von der Mystik in der Bibel aussagen mußten.

Im übrigen gewinnt dann im Christentum der allgemeine Grundzug aller Religion mit seinem mystischen Schimmer durch sein enges Zusammensein mit den Zentralstücken der christlichen Frömmigkeit noch eine besondere Färbung. Der Gegensatz, aus dem heraus in seinem Ineinandersein der mystische Schimmer springt: Endlich und Unendlich, Welthaft und Überweltlich, besondert sich hier nun auch auf das sittliche Gebiet, und gewinnt die ganz konkrete Ausprägung: „Der allmächtige überweltliche, persönliche Heilswille Gottes kund und erlebbar in dem unter und an der Sünde dieser Welt unschuldig leidenden Heiland.“ Kurz gesagt, er konzentriert sich hinein in die Mystik des Kreuzes. Aber diese ist's doch wieder nicht allein. Wie wir sagen mußten, daß Gott im Christentum nicht etwa nur an Jesu Christo und nur auf sittlichem Gebiet, sondern auch überhaupt von dort aus an allem und jedem zu erleben sei, so kennt das Christentum auch noch mehr als nur die Mystik des Kreuzes. Selbst bis hinüber zur Naturmystik kann auch die Weite der christlichen Frömmigkeit spielen und dem Allvater aller Dinge an den Lilien auf dem Felde begegnen.

Über wie dem auch sei, und wo es auch sei, immer darfe es nur Schimmer über dem Ganzen, nur Atmosphäre sein.

Und doch wieder muß es unbedingt da sein. Denn ohne diesen Schimmer, ohne diese Atmosphäre des mystischen Grundzugs aller Religion ist auch die christliche Frömmigkeit tot. Mag sie noch so streng, noch so orthodox auf Sünde und Gnade, Vergebung und Heiligung eingestellt sein, es fehlt ihr der warme Glanz des wirklichen Lebens. Das Aufschimmern des mystischen Empfindens erst beweist, daß nicht nur Lehr- oder Lebensgerechtigkeit, sondern wirkliches Gotterleben, wirkliches Begegnen mit dem lebendigen Gott vorhanden ist, daß wirklich die Überwelt des überpersönlichen Gottes und Vaters aller

Dinge und unseres Herrn Jesu Christi sich geöffnet und hineingereicht hat in diese Welt und in und an irgend einem Stück dieser irdischen Welt, in den Vögeln unter dem Himmel, oder im Gethsemanegebet des Heilandes, oder in der Kultfeier seiner Gemeinde uns begegnet ist.

Darum gilt es trotz der scheinbaren Spannung mit den Zentralstücken des Christentums: schärfste Betonung des mystischen Grundzugs aller Frömmigkeit auch im Christentum! Freilich nicht so, daß die Grundwahrheiten darüber verloren gehen und sich auflösen in blassen Nebel. Aber so, daß gerade an diesen charakteristischen Zügen der protestantisch-christlichen Frömmigkeit der die wirkliche Lebendigkeit bezeugende mystische Glanz aufscheint!

Ja, gerade im Christentum, das diesen allgemeinen Grundzug bis zur Mystik des Kreuzes hat besondern können, muß dieser Zug erst in seiner ganzen Tiefe und Freiheit zur Erscheinung und Auswirkung kommen können. Stärker als sonst noch muß beim evangelisch-lutherischen Christen, der den Kern des Christentums und christlichen Erlebens auf die sittlichen Dinge: Buße, Sünde und Gnade stellt, der unendliche Gott bei diesem Erleben im Geheimnis hineinwirken in die endliche Seele.

Wir haben bisher immer von dem mystischen Grundzug aller Religion gesprochen. Wir sind dabei geblieben, weil wir diese Größe so am besten den anderen der mystischen und der christlichen Sonderreligion entgegensetzen konnten. Aber jetzt zum Ende ist es vielleicht angebracht, diesen etwas abstrakt-theoretischen Ausdruck einem ein wenig realeren, greifbareren weichen zu lassen.

Wo schimmert dieser Grundzug immer auf? Überall da, wo ein wirkliches Erleben des überweltlichen Gottes in die Seele dringt, wo wirkliche lebendige Frömmigkeit in Tätigkeit ist. Das ist aber vor allen Dingen immer dort, wo wir selbst dies Erleben suchen und herbeizuführen trachten: im Gebet. Der mystische Grundzug aller Religion kommt vor allen Dingen zu stehen als Gebetsmystik. Es muß bei jedem rechten evangelisch-christlichen Gebete, das sich zumal um Schuld und Vergebung dreht, wahrhaft empfunden werden: Gott ist gegenwärtig. Dann liegt auch über ihm die Atmosphäre

des mystischen Grundzugs der Religion. Dann trägt es den Stempel der rechten Gebetsmystik.

Und so wird in dem Strudel der modernen religiösen Stimmungen und Begehrungen, die auf der Suche sind nach einer neuen Frömmigkeit und auf diesem Wege auch auf die Stimmen alter und neuer Mystik hören, das der andere Wegweiser: Es gilt die Gebetsmystik hoch auf den Leuchter zu stellen! Die rechte Lebendigkeit christlich-evangelischen Gotterlebens mit dem ganzen mystischen Schimmer, der darüber liegt, der große Eindruck von dem unendlichen Geheimnis, mit dem und in dem auch im Christentum und gerade im lutherischen Christentum der unweltliche und überweltliche, der unendliche und überpersönliche allmächtige herrschende Gott-Wille an den Dingen und Erscheinungen, an den Begebenheiten und Menschen, an der Not und an dem Heil, an der vergebenen Sünde und an der überwundenen Sündenmacht dieser Welt erlebt wird, diese ganze, große, gewaltige Gebetsmystik muß der Zeit geboten und in die Zeit hineingeworfen werden.

Das ist die wissenschaftliche Forderung des Tages für das protestantische Luthertum in der Frage nach der Mystik — und vielleicht ist diese Frage mit eine Kernfrage in den religiösen Bewegungen der Gegenwart: Sich nicht einfangen und locken lassen von dem falschen Wege der reinen Inwendigkeit! Aber die wahre Gebetsmystik hoch auf den Leuchter gestellt, wie es einst Schleiermacher in der so ähnlichen Zeit vor nun schon über hundert Jahren tat! Dann kann vielleicht auch heute viel von den aufquellenden Wassern religiöser Strömungen und Sehnsüchte hinübergeleitet werden in die niedrigstehenden Teiche der Frömmigkeit unserer protestantischen Kirche.

Armensch, Welt und Gott. Zwei religions- und entwicklungsgeschichtliche Vorträge von D. Dr. Karl Beth, ord. Professor der Theologie in Wien. 89 Seiten. Eleg. Ausstattung. 1.50 M.

„... Berauscht, was du hast an apologetischem Papstervorrat und laufe dir derartige Blätter! ... wird man tief in den Urwald des Forschens und Denkens hineingeführt, und manchem werden erst eigentlich die Augen aufgehen über die Tiefen der Probleme und der ernststen Arbeit, welche diesen auf allen Seiten gewelkt wird.“

„Mitteilungen aus dem wissenschaftlichen Predigerverein der Pfalz.“

Die Ausführungen sind prächtig und verschaffen eine klare Erkenntnis. Wer diese Broschüre gelesen hat, wird gern zu Beths Buch „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum“ greifen, um darin weiter zu studieren, womit er hier begonnen hat.

Die Reformation.

„... Die Vorträge werden auch den, der gelegentlich Fragezeichen setzen würde, weiter überzeugen, wie schätzenswert es für unsere dogmatische Theologie der Gegenwart ist, einen biologisch, anthropologisch, religionsgeschichtlich so gebildeten theologischen Fachmann für das Weltanschauungsproblem zu haben, wie Beth es ist.“

„Theolog. Literaturbericht.“

Der Entwicklungsgedanke und das

Christentum. Von D. Dr. Karl Beth, ord. Professor der Theologie in Wien. 270 Seiten gr. 8° in gebiegener Ausstattung 3.75 M. broschiert, 4.75 M. gebunden.

„... dem Verfasser gebührt der wärmste Dank aller Freunde einer lebenskräftigen positiven Theologie ...“

Am Schluß einer vier Spalten langen Besprechung im **Theol. Literaturbericht.**

„... so bekennen wir doch dem Verfasser, sein gelehrtes Buch nicht bloß von Anfang bis Ende mit höchster Spannung, sondern zu guten Teilen auch mit reichem wissenschaftlichen Gewinn gelesen zu haben ...“

Theolog. Literaturblatt.

„... Wer dieses Buch, das eine Fülle des Lehrreichen bietet, gründlich durchgearbeitet, wird reichen Gewinn davon haben und sich überzeugen, daß es der entwicklungstheoretischen Betrachtungsweise in der Tat gelingt, auch für die theologischen Fragen ganz neue Auffassungen zu gewinnen. Ohne Zweifel erweist sich der Entwicklungsgedanke für die schwierigsten Probleme der Theologie ebenso wie für die Fragen der Weltanschauung überhaupt als ein unentbehrliches und höchst fruchtbares Hilfsmittel der Erkenntnis. Darum sollte kein Theologe es veräumen, sich mit den bedeutsamen Untersuchungen dieses Verfassers bekannt zu machen.“

„Zeitschrift für den Religions-Unterricht an höheren Schulen.“

„... Und so empfehle ich denn das Buch allen denen, welchen die Bearbeitung einer wissenschaftlich fundierten Weltanschauung ein ernstes Anliegen ist, aufs angelegentlichste; weder der Theologie, noch der Naturwissenschaftler, vor allem aber sein gebildeter Laie wird ohne Gewinn und innere Förderung aus der Hand legen.“

Am Schluß eines sechsspalt. besonderen Artikels in der
„Allgemeinen deutschen Lehrerzeitung“.

„Ein wahrhaft zeitgemäßes Buch. Mitten hineingreifend in die brennendste theologische Frage der Gegenwart ... Man hat hier in neuer Weise die Behandlung des ganzen Problems. Daher vorzüglich geeignet zur raschen Orientierung.“

„Mecklenb. Kirchen- und Zeitblatt.“

„... Ich möchte glauben, daß niemand in so klarer und folgerichtiger Weise die Harmonie zwischen dem Entwicklungsgedanken und der christlichen Religion dargelegt hat, wie der evangelische Theologe Beth ...“

Geheimrat Prof. J. Meißner in einem besonderen Essay, das er dem Buche in der „Täglichen Rundschau“ widmet.

„... Es ist ein wirklich förderndes Buch ... Eine rechte „moderne Theologie alten Glaubens.“ Aus einem umfangreichen Artikel der „Kreuzzeitung“.

Erläuterung der paulinischen Briefe ^{unter} Bei-

behaltung der Briefform. Von D. Ernst Rühl, Professor der Theologie in Göttingen. 2 Bände: I. Band: Die älteren Briefe des Paulus. 418 Seiten 8°. Preis 6 M. brosch., 7.50 M. geb. II. Band: Die jüngeren Briefe des Paulus. 279 Seiten 8°. Preis 4 M. brosch., 5.50 M. geb.

„Wir bekommen sehr viel zu lesen und unter diesem viel Gutes, aber in diesen Erläuterungen bekam ich Allerbestes. . . Das Lesen dieser Erläuterungen ist die reinste Wonne, und man muß sich geradezu vom Lesen losreißen, so meisterhaft und vortrefflich ist die auf gründlichster Schriftforschung beruhende Arbeit. Soll heißem Verlangen sehen wir dem Erscheinen des 2. Bandes entgegen.“

„Samb. Kirchenblatt.“

„Ein neuer Kommentar zum Neuen Testament. So darf man füglich die Christauslegungen nennen, die er unter dem bescheidenen Namen: „Erläuterung der paulinischen Briefe“ herausgegeben hat. Bis jetzt erschien der I. Band: „Die älteren paulinischen Briefe“. Das Buch stellt sich als ein völliges Novum dar: keine einzige Anmerkung, keine einzige Übersetzung des Textes. Im Gegenteil vermeidet der Verfasser prinzipiell jede Übersetzung und gibt sich alle Mühe, ja keinen Satz zu schreiben, den Paulus geschrieben hat. Man kann sagen, im ganzen Buche findet sich kein Schriftwort. Und doch will er daselbe sagen, wie der Apostel, und will dabei nicht oberflächlich oder breit werden, sondern in den Text eindringen. Wer die bestimmte Ausdrucksweise des Paulus kennt und sich dabei sagt, die Sache lasse sich oft kaum anders sagen, der steht mit stiller Bewunderung vor Rühls Arbeit, der es dennoch zustande brachte. Das macht ihm nicht so leicht ein anderer nach. Wenn wir nun hinzufügen, daß die Erklärung zwischen die einzelnen Verse eingefügt ist, so denken die Leser vielleicht an Luthards Evangelienenerklärungen. Dort ist bekanntlich immer der Text mit fetter Schrift gegeben: ohne Unterbrechung des Satzes wird dann der Gedanke weitergeführt und in den nächsten Vers übergeleitet. Aber Rühl hat ganz anders gearbeitet. Er hat die ganzen Episteln umgestaltet und sie zu anderen gemacht. Sein Arbeiten war etwa so: Er versenkte sich in den Apostel und das, was seine Seele bewegte; er eignete sich diese Seele sozusagen an bis auf den Stil, in dem dieser spricht. So läßt er den Apostel eine ganz neue Epistel schreiben, ohne aber etwas auszulassen, peinlich sich an jeden Gedanken haltend (wie denn auch am Rande die Verse markiert sind, so daß der Bibelleser sich schnell orientieren kann), der im Urtexte steht, nur eben mit größerer Ausführlichkeit die Gedanken wiedergebend und dadurch sie erklären. Dadurch bekommen diese — daß wir so sagen — neuen Paulusbrieve etwas Ganzes, Abgerundetes, bei dem man ohne Anstoß, ja mit Spannung weiterliest. Mit großem Geschick sind die Dunkelheiten im Texte aufgeheilt und die schwierigen Zusammenhänge klargestellt. Daß Rühl das ohne jeden Gelehrtenapparat, in einer wie selbstverständlichen Schlichtheit vollbrachte, ist ein Meisterstück. Wieviel Gelehrsamkeit und mühevoller Arbeit dahinter steckt, merkt nur der Fachmann, der daie sieht nur die goldene und genießbare Frucht dieser Arbeit. . . man geht von seiner Bibel gern wieder zu Rühl, sobald man eine Aufklärung haben möchte. . . das Buch selbst ist geeignet, dem Bibelleser große Dienste zu tun. Und der Schreiber dieses selbst ist dem Verfasser so dankbar, daß er mit Ungeduld auf die Fortsetzung wartet.“

„Allg. Ev.-Luther. Kirchen-Zeitung.“

„. . . Auch der Forscher wird neben den ausführlichen, gelehrten Kommentaren R.'s verständliche und klare Paraphrasen gern überlesen. Gelegentlich sind sie auch dem Studenten zu empfehlen. Vornehmlich werden sie von Lehrern, Geistlichen und untheologischen Bibellesern zur raschen Orientierung über den paulinischen Text gebraucht werden.“ „. . . Das Werk ist ein unentbehrliches Mittel der Pauluslitteratur wie der Paulusforschung.“

„Zeitschrift für wiss. Theologie.“

Die Aufgaben der christusgläubigen Theologie in der Gegenwart.

Von Prof. D. Friedrich Kropatschek.

Preis 50 Pf.

„. . . hier nimmt die moderne posit. Theologie klar und programmatisch Stellung zu den Richtungen. . . Wir alle, die Amtsbrüder von rechts und links müssen das Buch lesen. Wir werden erkannt, einige auch entsetzt sein : : “

Mittel. des Hannov. Pfarrvereins.

THEOLOGY LIBRARY
LAREMONT, CALIF.
PB-00423
5-06
42305

BR55 .Z4 Reihe 8 Heft 7
Koepp, Wilhelm, 1885-
Mystik, Gotteserlebnis und Protestantis

BR Koepp, Wilhelm, 1885-
55 Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus.
Z4 Berlin, E. Runge, 1913.
Reihe 8 53p. 23cm. (Biblische Zeit- und Streitfra-
Heft 7 gen, 8.Ser., Heft 7)

Pages also numbered 223-283.

1. Mysticism. 2. Protestantism. I. Title.
II. Series: Zeit- und Streitfragen des Glau-
bens, der Weltanschauung und Bibelforschung,
Reihe 8, Heft 7.

A3885-

CCSC/mmb

Für weitere Hefte zu früherem oder späterem Termin haben ihre Mitwirkung zugesagt:

Prof. Lic. Albrecht Alt in Greifswald — Professor D. Althaus in Leipzig — Professor D. Bornhäuser in Marburg — Dr. F. Brunstäd in Erlangen — Professor D. Buhl in Kopenhagen — Professor D. v. Bulmerincq in Dorpat — Professor D. Ede in Bonn — Hofprediger, Konsistorialrat R. Falk in Wernigerode — Professor D. G. Haugleiter in Halle — Pfarrer Dr. Jeremias in Limbach — Obertonsistorialrat und Professor D. Kameron in Berlin — Geheimrat Professor D. Kittel in Leipzig — Professor D. Knodt in Herborn — Prof. D. Leipoldt in Kiel — Professor D. Lietz in Königsberg — Professor D. Lütgert in Halle — Konsistorialrat und Professor D. Rendtorff in Leipzig — Privatdozent Pfarrer Arn. Rüegg in Birmensdorf-Zürich — Professor D. Erich Schäfer in Kiel — Professor D. Schnedermann in Leipzig — Geh. Konsistorialrat, Professor D. Viktor Schulze in Greifswald — Professor D. Stange in Göttingen — Pfarrer H. Stöck in Kaltenskirchen (Holstein) — Professor D. Straß in Berlin — Lic. Dr. E. Weber, Professor in Bonn — Professor D. Wohlenberg in Erlangen — Geh. Hofrat Professor D. von Zahn in Erlangen — Professor D. Steinbeck in Breslau — Rektor Eberhard in Greiz.

Mehrere namhafte Gelehrte werden sich später beteiligen, sobald ihre Zeit es ihnen erlaubt.

Nach Bedarf werden auch Hefte über dogmatische und andere Themata ausgegeben werden. Zur Bearbeitung haben sich bereits mehrere der genannten Autoren bereit erklärt.

Die Hefte erscheinen in zwangloser Folge. Das einzelne Heft kostet je nach Umfang 40 Pf., 45 Pf., 50 Pf., 60 Pf. und mehr. Jede Serie besteht aus 12 Heften.

Zum Vorzugspreise von Mk. 4,80 für eine ganze Serie von 12 Heften kann bei jeder Buchhandlung event. auch beim Verlage subskribiert werden. 12 Hefte aus verschiedenen Serien nach Wahl kosten, falls der Ladenpreis Mk. 6,— nicht übersteigt, nur Mk. 5,40.

Erläuterung der paulinischen Briefe unter Beibehaltung der Briefform von

D. Ernst Kähl, Professor der Theologie in Göttingen. 2 Bände. I. Band: Die älteren Briefe des Paulus. 418 Seiten 8°. Preis M. 6.— brosch., M. 7.50 gebd. II. Band: Die jüngeren Briefe des Paulus. 279 Seiten 8°. Preis M. 4.— brosch., M. 5.50 gebd.

„... Wir bekommen sehr viel zu lesen und unter diesem viel Gutes, aber in diesen Erläuterungen bekam ich Allerbestes. . . . Das Lesen dieser Erläuterungen ist die reinste Bönne und man muß sich geradezu vom Lesen lösen, so meisterhaft und vorzüglich ist die auf gründlichster Schriftforschung beruhende Arbeit. Boll heißem Verlangen sehen wir dem Erscheinen des zweiten Bandes entgegen.“

„**Hamburger Kirchenblatt.**“

Professor Kähl, der wohlbekannte Königsberger Exeget, bietet in diesem Buche der christlichen Gemeinde eine anregende Gabe dar, die freilich so sorgfältig durchdacht und gearbeitet ist, daß auch Theologen von Fach manches aus ihr zu lernen vermögen. Kähl erläutert die Briefe des Paulus nicht in der üblichen Weise durch hinzugefügte Anmerkungen oder durch abstrakte Wiedergabe der Gedankengänge. Er behält vielmehr die Briefform bei und schreibt so, als wenn Paulus selbst sich breiter ausgedrückt hätte und mehr Rücksicht auf das Verständnis seiner Leser genommen hätte, als er es leider getan hat. So gewährt die Bektüre des trefflichen Wertes jedem Leser bequeme Belehrung und Anregung. Man mache einmal die Probe und lese zuerst ein paar Verse bei Paulus und dann Kähls Umschreibung, und man wird erkennen, wie ständend letztere zum Verständnis des paulinischen Textes ist. Theologischen wie nichttheologischen Lesern kann daher die treffliche Arbeit, die einer unserer besten Kenner des Neuen Testaments uns dargeboten hat, nur dringend empfohlen werden.

Prof. R. Seeberg in der „**Dreuzzeitung**“.